

تراث الإنسانية

# عن الحرية

لجون ستورات مل

د. حسين فوزى النجار



الهيئة  
المصرية  
العامة  
للكتاب

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٥



# عن الحرية لجون ستيوارت مل

د . حسين فوزى النجار



## مهرجان القراءة للجميع ٩٥ مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك  
(تراث الإنسانية)

الجهات المشاركة :

جمعية الرعاية المتكاملة

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الحكم المحلي

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ : هيئة الكتاب

الانجاز الطباعي والفنى  
محمود الهندى

المشرف العام

د. سمير سرحان

# عن الحرية

## لجون ستيوارت مل

### د . حسين فوزى النجار

---

#### ملاحج العصر :

كان عصرا يسوج بالقيم والآراء والانفعالات والصراع الفكري والسياسي والتطور الاجتماعي الذي يغير من أوضاع العالم السابق ويدفعها نحو الشكل أو الصورة التي تنشدها الطبقة النامية المتفوقة الغالبة بما تعتنق من مثل ومبادئ تدعم كيائها وتحقق مصالحها حتى يدال منها الى طبقة أشد قوة تعتنق من المبادئ والمثل ما يدعم كيائها ويحقق مصالحها هي الأخرى ، وتمضي عجلة التطور في سبيلها تحقق من غاية الانسان ما ينشده لحياته من نمو وازدهار .

وفي كل مرحلة من مراحل الصراع ، في أى شكل من أشكاله ، فكريا أو سياسيا أو اجتماعيا ، تتلاحم قوى عديدة ، وتشترك آراء ومثل وقيم ، لتسفر عن غلبة بعضها وتفوقها تفوقا يجعل لها السيادة على العصر ، ويتخذ هذا

التلاحم أو الاشتباك صورة صراع بين القديم والجديد  
بما يقف وراء كل منهما من قوى تشده وتسنده .

وتتجمع في هذا الصراع كل قوى الماضي أمام القوى  
الناشئة النامية ، وينصهر في بوتقته كل تناقض بين القوى  
المتحالفة للجديد أمام القديم الذي قضى تلقائيا ومنذ زمن  
على كل تناقض ظاهري في كيانه الفكري والسياسي  
والاقتصادي ، وان بقيت بذور التناقض الخفي كامنة تهيب  
لمرحلة جديدة من مراحل التطور والصراع تغلب فيه الحركة  
الخفية الدائبة مظاهر السكون البادي .

وقد اجتمعت وتلاحمت وتشابكت في القرن التاسع  
عشر كل قوى الماضي بما حققه من تطور ونمو وبما حفل به  
من أفكار ومثل وبما جناه من تغيير للقوى الاجتماعية  
والسياسية والاقتصادية السائدة ، فتركت لمستها البارزة  
في هذا القرن دفعت به الى ما نشهده في القرن العشرين  
من صور الصراع الفكري والسياسي والاجتماعي والعلمي ،  
أخذ يسفر - كما نعتقد - عن تغير هائل في شكل هذا  
العالم وصورته ، يعلى من شأن الحياة والكرامة الانسانية  
ويمهد في الجانب العلمي لعصر الفضاء القادم بما يمكن أن  
يعتوره من تغيير نتوقعه وان كنا لا ندرك مداه أو صورته  
في شكل الحياة وفي مثل الانسان الروحية والفكرية .

فالقوى التي أثبتت وجودها على مسرح الحياة الأوروبية  
في أعقاب القرون الوسطى بقيت تثبت وجودها وتؤكد



كيانها خلال القرون التالية • حتى بدأت قوى جديدة تعلن  
عن نفسها في القرن التاسع عشر وتثبت وجودها وبرأت  
مرحلة الصراع الخالدة بينها وبين القوى القائمة ، ولما تنته ،  
حتى أخذت قوى أخرى جديدة تعلن عن نفسها في وجه  
القوتين المتناحرتين لا ندرى ما يمكن أن تسفر عنه ولكن  
أقيم ما فيها أنها تؤمن بالانسان والكرامة الانسانية وتوقير  
الحياة على الأرض في جذور تمتد الى السماء •

وكان العامل الرئيسي في هذه القوى الجديدة التي  
خرجت بأوربا من العصور الوسطى الى عصر النهضة ظهور  
طبقة التجار الغنية التي تكونت منها الطبقة الوسطى أو  
الطبقة البورجوازية التي أخذت تنفس على أمراء الاقطاع  
ورجال الكنيسة امتيازاتهم التقليدية وترى فيها وفيهم عائقا  
صلبا يحول دون تقدمها ونموها فعملت على القضاء عليها  
وتعطيمها بما تبنته من مثل وأفكار تعبر عن ارادتها  
ومصالحها •

أما العامل الثاني فكان نتيجة لهذا العامل الرئيسي حين  
اتجهت الثورة التجارية الى القضاء على النظام الاقطاعي وتبنت  
فكرة الدولة القومية التي تمنح مصالحها اتساعا وعمقا الى  
أبعد مدى تصل اليه الدولة ، مما أدى في النهاية الى تقلص  
حدود المجتمع الامبراطوري وانهايان المثل الأعلى لعالم مسيحي  
واحد تتمثل وحدته في سلطة الكنيسة الروحية ، وتضعف  
من وحدته السياسية والاجتماعية سيادة النظام الاقطاعي •

مثل أعلى جديد قوامه دولة قومية مستقلة تتمتع بكافة حقوق  
السيادة على أراضيها تتحدد مسؤوليتها في ذاتها وتحدد  
الضمان لوجودها وسيادتها في القوة . تستمر فيها حمى  
الوطنية وتعلو كلمة الملك الذي وجدت فيه هذه الطبقة  
البرجوازية النامية مناط مصالحها ومعقد أملها وحمايتها من  
سلطة البابوية وسيطرة الكهنوت وأمراء الاقطاع ، ينقل  
السلطة العليا من الكنيسة الى حكومة مدنية .

وشخرت هذه الطبقة الجديدة الكبرياء القومي للمجاهير  
التي بقيت تعيش في إطار الاقتصاد الزراعي لتجسيد الدولة  
القومية فقد ازكت الحرب هذا الشعور القومي وأبرزته ،  
فامتزج الشكسون والكلت مع الغزاة النومنديين في بريطانيا  
لمواجهة تحالف المقاطعات الفرنسية في حرب المائة سنة ،  
واتحد الأمراء المسيحيون في أسبانيا ضد المسلمين ،  
واستطاعت أسبانيا أن تتحد تحت راية شارل الخامس  
لتمضي في ظل السيادة القومية الى كشف العالم الجديد .  
ونما الشعور ذاته في دول صغيرة كسويسرا واسكتلندا في  
كفاحهما ضد جيران أقوى ، كما أدت الحروب الأهلية الى  
اتحاد المجاهير حول الملك ، فحروب الوردتين في إنجلترا  
جمعت الناس على الالتفاف حول ادوارد الرابع الذي يمثل  
لديهم الأمن والنظام وحماية السلام الذي ينشده ، وانتهت  
الحروب الأهلية في فرنسا ثم الحروب الدينية بعده ذلك



الى تنصيب هنرى الرابع اول ملوك البوربون ملكا على فرنسا .

وعملت الطباعة وانتشار الكتب على تقليل الفروق بين اللهجات الاقليمية فنشأت لغة موحدة أخذت تحل محل اللاتينية ، وأصبح للشعب الواحد أداة تعبير واحدة غدت على مرة الايام ولها آدابها القومية المميزة ، وازداد عدد القراء فانتشرت الثقافة وامتدت الى طوائف كانت محرومة منها من قبل .

وبقيام الدولة القومية نشأت النظرية السياسية الحديثة لتبرير انتقال السلطة من البابا وأمراء الاقطاع الى الملك الذى يحكم لمصلحة الشعب وتسند البورجوازية التجارية لتحقيق مصالحها النامية ، فردا على ادعاء البابا أنه المصدر الالهى للسلطة ، نشأت نظرية الحق الالهى للملوك ، وردا على سلطة أمراء الاقطاع ، نشأت نظرية سلطة الملك المطلقة على أراضيه ، وامتزجت النظريتان فى النهاية فى نظرية سياسية جديدة هى نظرية الملك المطلق الارادة العالم المستنير الذى يتوخى مصالح شعبه ، أو المستبد العادل كما صوره « هوبز » فى كتابه « العملاق Leviathan » ، يستند فى حكمه الى الحق الطبيعى دون الحق الالهى ، فقد زالت الحاجة الى مثل هذا الزعم بعد أن قضت الدولة القومية على كل سلطة كهنوتية ، وأصبح الأساس النظرى للحكم علميا وليس دينيا .



وتنسق نظرية السلطة المطلقة ومضمون العصر الذى عاشته وسيطرت فيه على اتجاهات الفكر السياسى ، وإن تأثرت من حيث الشكل دون الجوهر بالصورة الغالبة على المجتمع الذى نشأ فيه أصحابها ودعاتها من المفكرين ، فمكيافلى ، رغم ميله الى النظام الدستورى نادى بالسلطة المطلقة لتحقيق الوحدة والنظام لاطاليا ، بينما رأى «بودان» الذى نجح فى ترويج «هنرى الرابع» سنة ١٥٨٩ ملكا على فرنسا ، أن الملكية المطلقة هى أفضل أنواع الحكم ، فالدولة فى تعريفه «مجموعة من الأسر تحكمها سلطة عليا ويحكمها العقل أيضا» وهذه السلطة المطلقة هى الأصل فى قيام الدولة ووجودها ، وهى سلطة تعلو على المواطنين والرعايا ، لا تخضع لغير القانون الإلهى ، فهى مصدر القانون ، بل والعرف أيضا ، ولها حتى أن تحدد القانون الإلهى لأن مسئوليتها تجاه الله وحده ، فانها اذ تجل وتعالى عن التشريع الإلهى ، تحظى من الرعايا بطاعة القانون ويتفق هذا الاتجاه مع ما كانت عليه فرنسا من انقسام وتناحر دينى أدى بها الى الحرب الأهلية فكان لابد من سلطة عليا تقضى على الفرقة الدينية وتقر النظام .

وكان الحال فى انجلترا غيره ففى ايطاليا وفرنسا ، فبالرغم من التناحر الدينى الذى قاد «هوبز» الى نفس النظرية التى انتهت اليها «بودان» تراه أمام قوة الطقة التجارية النامية فى انجلترا وتطلعها الى السلطة ، يبنى

نظريته على أساس شعبي ولكنها تناقض في نتائجها ما كانت تتطلع اليه البورجوازية التجارية القوية ، ولجأ الى فكرة العقد الاجتماعي يستهديها منطقها وغايتها .

ولم تكن فكرة العقد الاجتماعي غريبة على التفكير الأوربي ، ففي التشريع الروماني أن كل سلطة أو حق في وضع القوانين يعود الى الشعب الا أنه تنازل عنهما بمقتضى قانون *Lcs Regia* الامبراطور فأصبح له وحده حق وضع القوانين وحق تفسيرها .

ورأى الامبراطور في القرون الوسطى فيها سنداً لحقوقه أمام سلطان الكنيسة ، واعتنقها الأمراء فقامت العلاقات بين الحاكم والمحكوم على أساس من الواجبات المتقابلة التي تحكمها عقود ضمنية أو حقيقية .

فالأساس الذي تقوم عليه نظرية العقد الاجتماعي أن كل سلطة مصدرها الشعب ويحولها الى الحاكم ليقوم بالوظائف التي تقتضيها الولاية ، مما يمكن أن يكون سنداً للحاكم باعتباره مصدر السلطات التي آلت اليه من الشعب ، أو سنداً للشعب باعتباره المصدر الأصلي لتلك السلطات ، وواجه الأمراء الكنيسة بالتفسير الأول ، كما واجه خصوم الاستبداد السياسي من رجال الكنيسة والطبقة الوسطى الحاكم بالتفسير الثاني .



ولجأ « هوبز » الى نظرية « العقد الاجتماعي » لتبرير قيام « دولة مطلقة » تعلو سلطتها على أية سلطة أخرى معتمداً في تبريره على تفسيره للطبيعة البشرية ، وهي - كما يرى - طبيعة شريرة « لا تعرف الراحة في الحصول على القوة » يدفعها الخوف والتنافس لتحقيق ذاتها ، فاذا لم تقم سلطة تحكمها وتسوسها هلك الناس جميعاً في صراعها الدائم . مما يحملهم على طلب السلام وعلى ترويض نزواتهم بالاتفاق مع بعضهم البعض على اقامة سلطة تكبح جماح الفرد وتخمية في الوقت ذاته وهي سلطة واحدة فريدة مطلقة يتفق فيها الأفراد على حاكم تمثل فيه السيادة التامة ، ولا يبطل هذا الاتفاق أو التعاقد الا حين يعجز الحاكم عن تأمين السلام واقرار النظام وحماية المجتمع .

وعلى عكس « هوبز » جاء « لوك » ليضع للعقد الاجتماعي شكلاً غير الذي وضعه هوبز مع اتفاقهما معا في جوهر العقد وفي التفسير العلمي لقوانين الطبيعة . واختلافهما في التأويل . فصفة التعاقد قائمة والعالم تحكمه قوانين طبيعية تتفق مع العقل وهي قوانين الهية أزلية ، ولكن « لوك » يؤول الطبيعة البشرية على غير ما يؤولها هوبز فينبأ يراها هوبز « حرب الجميع ضد الجميع » ، *contra omnes* ، *bellum omnium* يراها لوك ، حرية كاملة يمارس الناس فيها أعمالهم ويتصرفون في ذواتهم وممتلكاتهم على ما يرونه ملائماً لهم ، لا يستأذنون فيها انساناً ولا يعتمدون على أحد ،

وهى حرية تسودها المساواة فليس لانسان أن ينال أكثر مما يناله الآخر ، فحيث يتساوى أفراد النوع الواحد فى الانتفاع بكل ما تمنحه الطبيعة وبنفس المواهب ، فمن حقهم أن يتساووا تماما مع بعضهم البعض ، وهى حرية أيضا يحكمها القانون الطبيعى ، وأحكامه ملزمة ، فحيث يتمتع الناس بالمساواة والاستقلال فليس لأحد منهم أن يضر انسانا آخر فى حياته أو صحته أو ريته أو أملاكه ، أو يعتدى عليه أو يوقع به نوعا من الأذى ، وعلى كل منهم أن يصون قانون الطبيعة ويحافظ عليه ويعاقب كل من يتجاوزته أو يعدوه ، وحق الملكية - كما يراه لوك - أقدس الحقوق الطبيعية اطلاقا .

فاذا مارس الانسان حقه الطبيعى فى مجتمع منظم نشأت الفوضى مما يحمل أفراد المجتمع على الاتفاق فيما بينهم لاقامة سلطة مشتركة تؤول قانون الطبيعة وتضمن حقوق الأفراد وهذا الاتفاق هو « العقد الاجتماعى » ، وحين يجتمع الناس على هذه الصورة ينشأ الكيان السياسى الواحد الذى يدين لحكم الأكثرية . وتقوم السلطة التى تحكم وفق القوانين الثابتة المستقرة التى يعرفها الشعب والتى أعلنت عليه ولا تتضمن غاية أخرى غير أمنه وسلامه وخيره العام . وحين يتجاوز الحاكم حدود القانون ويخفق فى تأمين الحقوق الطبيعية للأفراد حقت لهم الثورة عليه ، فالشعب هو الفيصل الأخير فى كل سلطة مدنية .



ويأخذ العقد الاجتماعي صورة مماثلة عند روسو وإن أنكر التفسير العقلي للطبيعة البشرية واستلهم مشاعره وإيمانه أكثر مما استلهم تفكيره وعقله ، وجاء فكره مزاجاً رائعاً لأفكار عصر الاستنارة ومشاعر العصر الرومانسي فكانت أحسن تعبير عن روح عصره ، فحيث أقام الآخرون الدليل على « دين الطبيعة » حمل هو الناس على الإيمان بها ، وحيث افترض مفكرو عصر الاستنارة الحرية والمساواة ، نادى بهما حقيقة نافذة غير منكورة ، فالناس في أعماقهم صالحون ولكنهم أشرار والمجتمع سيء ، لأن التربية سيئة والتنشئة شريرة ، فإذا ربوا تربية صالحة ونشأوا في مجتمع سوى غدوا صالحين وأصبح المجتمع طيباً ، ونمت الحرية بينهم ، في الفرد أولاً عن طريق التربية ، وفي المجتمع ثانياً بإقامة دولة تحكمها سلطة سليمة منظمة .

فإذا تحقق مثل هذا المجتمع تحققت الحرية في طاعة القانون ، وهو القانون الذي يقبله الفرد بملء حرите على أساس العقد الاجتماعي تبعاً لإرادة الكل أو إرادة الأكثرية فعلى جميع الأفراد أن يقبلوا إرادة الأكثرية ، وهي شيء يختلف عن الإرادة العامة التي لا يمكن التعبير عنها إطلاقاً ، فتكون إرادة الكل أفضل ما يمكن أن يحدد تحديداً دقيقاً أحسن ما يبغيه المجتمع ، أو بعبارة أخرى أن الأكثرية في تصويت حر تعرف ما هو أحسن شيء بالنسبة لها .

وقد سادت نظرية العقد الاجتماعي الفكر السياسي

الحديث حتى الثورة الفرنسية التي مجدت تعاليم روسو فأعلنت من شأن الحرية والاحياء والمساواة مما يستهوى أفراد الطبقة الوسطى أو اليورجوازية النامية التي ظفرت بالحكم والسلطة ، وجماهير الطبقة الدنيا من العمال والمزارعين وان لم تظهر بكسب يذكر .

وصاحب هذا التطور في الفكر السياسى ولازمه ملازمة وثيقة تتلقى منه وإليه تأثيرا متبادلا ، تطور في الفكر الاقتصادى يعكس مصالح طبقة التجار النامية كما كان الفكر السياسى يعكس مطالبها وتطلعها الى الحكم والسلطة .

وقد رأينا ما كان لطبقة التجار النامية من أثر فى نشأة الدولة القومية الحديثة ، وما كان لقيام الدولة القومية من أثر على مصالحها وكيانها الاجتماعى ونمو تلك المصالح الى المدى الذى وصلت اليه الدولة فى اتساعها ، ورأينا كيف لعبت هذه الطبقة دورها على مسرح السياسة حين انحازت الى جانب الملك وتوجته بالحق الإلهى المقدس ليفل من سلطة البابا والكنيسة ، وأضفت عليه من السلطة ما يفوق سلطة الاقطاع بتأييد حقه فى السيادة المطلقة على أراضيه .

وفى ظل الدولة القومية اتجه التنظيم الاقتصادى الى بناء دولة قوية عظمى تضاعف من أرباح التجار وراثتهم ، واضطلعت الدولة بهذا التنظيم فحل التنظيم القومى للتجارة محل الاشراف أو الوجيه الذى كانت تقوم به النقابة أو



سلطة المدينة في العصور الوسطى ، وغدا امتلاك الذهب والفضة مظهر الازدهار الإقتصادي للدولة والدعامة الكبرى لحكومة قوية ، فعملت الدول التي تملك المناجم على اكتنازهما ومنع تصديرهما مع استيراد أكثر ما يمكن استيراده منهما وهي سيادة أدت الى تعويق التجارة وان لم تعق تدفق النقد أو الاحتفاظ به ، أما الدول التي لا تمتلك مصادر السبائك فأتجهت الى التنظيم التجاري وشجعت التجارة الخارجية ووضعت قيودا صارمة على الاستيراد بغية جلب مقدار من النقد يفوق ما تصدره منه ، وأصبح تراكم النقد أساسا للثروة القومية ، مما أدى الى ثراء التجار وفقر المستهلكين ، فقد ارتفعت الأسعار في الوقت الذي وقفت الأجور فيه عند حد معين لا تنمو ولا تزيد .

ويعبر « توماس مان » عن هذا الاتجاه للتنظيم الاقتصادي القومي ، في كتابه *England's Treasure by Foreign Trade* وهو كتاب ظل مرجعا للاقتصاد السياسي حتى ظهور آدم سميث - يقوله : « ان التجارة الخارجية هي الأساس الطبيعي لزيادة ثروتنا وتدفع المال على خزائنا » . وعلينا أن نلتزم فيها بمبدأ أن نبيع سنويا للخارج أكثر مما نبتاع منه ، فان ما ندفع به الى الخارج من بضائعنا يجب أن يعود علينا بمزيد من الثروة ، فالتجارة الخارجية هي المصدر الرئيسي للثروة طالما أن التجارة الداخلية تحقق ربحا للبعض هو في الحقيقة خسارة

للآخرين » . وحمل توماس مان على سياسة اسبانيا في  
تخزين الذهب « فالمال - كما يقول - قوام التجارة ،  
والتجارة تتضاعف بالمال ، وعلينا أن نتسع في تجارتنا ،  
فنستورد من البضائع الأجنبية ما اذا أعدنا تصديرها ، عاد  
علينا بربح يفوق ما أنفقناه عليها » .

وعرف هذا التنظيم التجاري بالمركنتليه Mercantile  
« System » ، وظل هذا التنظيم قائما حتى أخذت طبقة  
التجار تشعر بقدرتها على الوقوف وحدها ، وغدت القيود  
المفروضة على التجارة والصناعات اليدوية عبئا ثقيلا عليها  
تعوق حريتها في العمل فطالبت بالحد من تدخل الحكومة  
واشرافها ، كما طالبت بحماية حقوق الملكية وحرية التعاقد ،  
وقامت جماعة « الفيزيوقراطيين » بالدعوة الى حرية التجارة  
ملتجئين من قانون الطبيعة - كأرباب الفكر السياسي  
حينذاك - مسوغا لدعوتهم بالوصول الى « فيزياء اقتصادية »  
فإن الحقائق الاجتماعية تخضع لقوانين ثابتة تربط بينها  
لا تتغير ولا تتبدل ، يقبلها الناس ويؤمنون بها حالما يكشفون  
عنها » وهذه القوانين ليست من صنع البشر ، وما في قدرتهم  
أن يصنعوها ، فهي قوانين أزلية خالدة تتفق مع العقل وتعبّر  
عن إرادة الله ، وكلما أمعنوا فيها ازدادوا توقيرا لها ، وعلى  
قدر ما هي بسيطة فهي أكيدة وضرورية تتمثل في بديهيات  
ثلاثة هي : « الملكية ، والأمن ، والحرية » ووظيفة الحكومة  
في نظر الفيزيوقراطيين هي أن ترعى هذه الحقوق الطبيعية



وليس من حقها أن تتدخل فى التجارة التى يجب أن تترك لأربابها لأنهم — وليس الحمقى من موظفى الحكومة — خير من يعرف كيف يجمع المال ، وخير ما تقوم به أن تلغى جميع القيود والعوائق التى تفرضها المركنتليه مما يعبر عنه « كويزنى » خير من يمثلهم بقوله : « ان خير ما تقوم به أية سلطة تشريعية أن تلغى القوانين التى لا جدوى منها » . لنترك كل شىء حرا تماما ، فالطبيعة — التى تعبر عن ذاتها فى المنافسة التجارية — يجب أن تكون حرة لتحقيق الاتسجام .

وأصبح شعار الفيزيوقراطيين : دعه يعمل . دعه يمر . « Laissez faire — Laissez passer » و تناول « آدم سميث » مبادئها فطورها لتلائم طبيعة الاقتصاد الانجليزى ، فقد وجد الفيزيوقراطيون الزراعة وعدوها المصدر الرئيسى للثروة اذ كانت فرنسا أمة زراعية بينما قامت فى انجلترا طبقة تجارية قوية رغم بقائها حتى ذلك الوقت أمة زراعية من الطراز الأول ، فاتخذت التجارة أساسا ومحورا لتعاليمه وعده العمل لا الأرض مصدرا للثروة مع ايمسائه بالتجسأ الفيزيوقراطيين الى المنافسة الحرة والاقتصاد الحر ، لا أنه كان أكثر ميلا الى العمال والمزارعين منه الى التجار وأرباب الصناعة « اذ أن مصالحهم — كما يقول — لا تتفق أبدا مع مصالح الغير » الذين تعرضوا لظلمهم وخداعهم « ولا يمكن

المجتمع أن يحقق الازدهار والجانب الأكبر من أفرادهم يعانون  
الظلم والفقر ، بالأجور العالية للعمال .

وبعد أن يحدد آدم سميث ما للعمال من حقوق على  
أرباب الأعمال ، يعود الى تقديس الحرية الاقتصادية فيترك  
لكل فرد - ما دام لا يعدو قوانين العدالة - أن يسعى  
لتحقيق مصلحته الخاصة في حرية تامة ، وليس « للملك »  
أن يعوق هذه الحرية ، وما عليه إلا أن يقوم بواجباته التي  
يحددها له ، وهي : حماية المجتمع من عدوان المجتمعات  
الأخرى ، وحماية كل فرد من أفراد المجتمع من طغيان أو  
ظلم أى فرد آخر ، مما يستدعى إقامة نظام دقيق لتأمين  
العدالة للناس جميعا ، ثم العمل على إقامة وصيانة المنشآت  
والمؤسسات العامة التي لا يقبل الأفراد أو الهيئات القيام  
بها لأنها لا تحقق لهم مصلحة خاصة .

ومع ما فى تعاليم آدم سميث من اتجاه الى تنظيم العلاقة  
بين العمال وأرباب الأعمال ، تنظيما يقوم على تحقيق العدالة  
للطرفين ، والى تحديد واجب الدولة تجاه المجتمع تحديدا  
يحمل الدولة أحيانا على التدخل لاقرار العدالة وتوجيه  
المشروعات العسامة ، فقد أسدل ستار كثيف على هذه  
الاتجاهات وبقي آدم سميث ممثلا للفردية وحرية العمل  
المطلقة . مما أدى الى تلك النظرة القائمة فى نظرية  
« مالتوس » عن السكان ، وفى « قانون الأجور الحديدى »  
ونظرية « تناقض المصالح الطبقيّة » اللذين حملا « ريكاردو »



الى نفس النتيجة التي وصل اليها مالتوس ، وهي الاحتفاظ بمستوى الأجور بتحديد انتاج العمالة أو بعبارة أخرى تحديد الزيادة في عدد العمال بتحديد عدد أطفالهم . وكانت هذه النظرة القاتمة ثمرة الايمان بقانون الطبيعة المحتمى ايمانا يحول دون أية محاولة للتغيير .

وكان هذا التطور في علم الاقتصاد السياسى متمشيا الى حد بعيد مع تطور الفكر السياسى ، فالركنتية تتلام مع مصالح البورجوازية التجارية التى أقامت الدولة القومية ودعمت بناءها ، والاقتصاد الحر يساير نشأة الاتجاهات الدستورية وتقييد سلطة الملك فى الحكم حين أحست البورجوازية التجارية بقدرتها على الوقوف وحدها ، وأخذت تتطلع الى الحكم ، كما يساير الديمقراطية التى دعا اليها روسو على أساس الحقوق الطبيعية ، وظفرت فى الثورة الفرنسية بكل أمانئها وتطلعاتها فى ميدان السياسة والاقتصاد .

### المذهب النفعى

ويبدو أن فلاسفة السياسة ورجال الاقتصاد لم يكن يعنيه شكل الحكم بقدر ما عناهم تأكيد مبادئ معينة اذا تحققت فى أى شكل من أشكال الحكم كان هذا غاية ما يطلبون . هذه المبادئ هى : الأمن والحرية وحق الملكية ، وحين يختلفون على شكل الحكم ، لم يكن اختلافهم يعنى

تعصبا لشكل معين بقدر ما يعنى الوسيلة التى تتحقق  
بها هذه المبادئ التى تستند الى قانون الطبيعة وتقبلها العقل  
وكيفتها الارادة الالهية ، فنرى هوبز يرسم صورة كاملة  
للحاكم المستبد المستنير الذى ترتفع ارادته فوق ارادة رعاياه  
ليحقق لهم ما يتطلعون اليه من خير يقوم على كفالة الأمن  
والحرية وحق الملكية ، و « فولتير » الذى يؤمن بالأقلية  
المثقفة ، وجماعة الأنسكلوبيديين التى التفت حول  
« ديدرو » ، والفيزيوقراطيين من رجال الاقتصاد ولم يكن  
لهم اهتمام ملحوظ بالسياسة ، وان أعجبوا بالنظام  
الدستورى فى انجلترا ، قد رأوا حكم ملك مطلق مستنير  
كفردريك الأكبر فى بروسيا أو شارل الثانى فى اسبانيا  
أو كاترين الثانية فى روسيا أو جوزيف الثانى فى النمسا  
أصلح من الحكم الدستورى الأحمق فى انجلترا ، مع  
إيمانهم جميعا بالحرية التى يفرضها القانون الطبيعى  
وخاصة ما يتصل منها بالملكية والأمن والحرية الاقتصادية ،  
فالملك المستنير لا يفرض استبداده على الجماهير ولا يتجاوز  
حدود القانون ، بل يصونه ويحميه ، ولا يتدخل الا فيما  
له مصلح بالضرورات العامة .

أما الدستوريون وعلى رأسهم جون لوك ، فلا تعدو  
مطالبهم مطالب دعاة « الاستبداد المستنير » ، فتراهم يؤمنون  
بالمبادئ الأساسية للقانون الطبيعى والطبيعة البشرية  
ويتفقون معهم على أن الأمن والحرية وحق الملكية حقوق  
طبيعية يتقبلها العقل . وتتضمنها الارادة الالهية ، وان



اختلفوا في تفسير الطبيعة البشرية فبينما يراها هوبز  
- كما قلنا - حرب الجميع ضد الجميع ، يراها لوك « حرية  
كاملة » ويكيف كل منهم شكل الحكم وفقا لتأويله الخاص  
بما يراه متفقا مع القانون الطبيعي .

الا أن تأويل الطبيعة البشرية تأويلا عقليا فحسب  
طبع الفكر بالآلية ، ونأى به عن الخبرة الانسانية بكل  
ما فيها من اتساع وشمول ، فكانت الحركة الرومانسية رد  
فعل طبيعي لآلية قانون الطبيعة ظهرت آثاره الأولى في  
تفكير روسو حين أنكر التفسير العقلي للطبيعة البشرية  
واستهدى احساسه ومشاعره وخبراته الشخصية تفسيره  
لها ، دون أن يتنكر للانسان الطبيعي ، فالانسان الطبيعي  
ليس هو الذي يفكر تفكيرا عقليا يحكمه المنطق ، وإنما  
هو الذي يشعر ويتأثر ، وهو انسان نقي طيب تفسده  
البيئة ويفسده الاجبار والقسر « فكل شيء طيب وجميل  
عندما يخرج من يد الله ، ولكنه يفسد حين تتناوله يد  
الانسان » .

لم ينكر روسو ولا غيره من فلاسفة الفكر السياسي  
في القرن الثامن عشر قانون الحقوق الطبيعية ، وإن  
اختلفوا في تفسير الطبيعة البشرية ، وإن ثار روسو  
بالتفسير العقلي واستهدى مشاعره واحساساته ، وكان  
أقدر من غيره على استهواء عصره بما طبع فكره من  
احساس مليء بالعاطفة كان هدئ حقيقيا لبرم الناس

بآلية التفكير العقلي ، حتى جاء « جيرمي بنتام » ففسفه  
قانون الحقوق الطبيعية واستهدى العقل حوافزه فيما يعود  
على صاحبه بالنفع واعتبر التفسير العقلي للطبيعة البشرية  
أقرب إلى المعرفة الحدسية منه إلى المعرفة اليقينية القائمة  
على العقل والمنطق . فكل حق من الحقوق يجب أن يبقى  
ويسود ما دام يعود بالنفع على الفرد والمجتمع ، وما من  
حق يصح له أن يبقى ما دام لا يعود بالنفع على المجتمع ،  
وحتى نحكم على حق ليبقى أو يبطل علينا أن نتبين وضعه  
في زمانه ومكانه وأن نقدره ونزنه ونتعرف عليه في ذاته  
دون أي ارتباط بحقوق أخرى مهوشة كان نخلط مثلا بين  
حق التملك وحق الحرية ، وعلينا أيضا أن نستهدى النفع  
من إبقائه أو الغائته .

فالحق هو ما يبدو نفعه للإنسان وتناكده فائدته  
للمجتمع ، فالحرية الفردية هي الحرية النافعة ، والأمن  
النافع هو ما يعود على الناس بالنفع دون زيادة ، والإنسان  
أقدر على معرفة ما ينفعه من غيره ، وليس لأية سلطة أن  
تقرر طبيعة هذه المنفعة أو كيف تتحقق ما لم يرض الناس  
عنها ، والرضا شرط أساسي للفصل بين حق الفرد وحق  
السلطة ، فإذا تحقق الرضا ، فللسلطة أن تقرر ما لها  
من حق على الأفراد وما للأفراد من حق عليها ، ولا يحد  
من هذه السلطة سوى مقاومة الأفراد المشروعة حين يتبينون  
أن الشر الذي يعود عليهم من المقاومة أقل مما يعود عليهم  
من الخضوع » فسلطة الحاكم العليا وأن كانت محدودة ،



الا أنها يجب بالضرورة ألا تكون محدودة ما لم يحددها اتفاق واضح ، والأكثرية هي التي تحدد ما هو نافع لها من غيره ، فإذا وقعت في الخطأ ، فإنها أقدر من غيرها على معرفة ما تريد ، وتكون قد حققت على الأقل ما تريد .

والمنفعة هي أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ومقياس السعادة فيما تحققه من لذة ، ومقياس المضرة فيما تجلبه من ألم ، وقد خطا بنتام خطوة جديدة في التجريب العلمي بحسابه الكمي للذة والألم وشارك بذلك في الاتجاه العلمي للقرن التاسع عشر .

وينتهي بنتام الى ما انتهى اليه روسو في طبيعة السلطة ، فالأكثرية هي التي نتبين غايتها وتعرف منفعتها وهي التي تحكم ولها الطاعة ما دامت تلتزم قانون الأكثرية . فإذا عدته أو تجاوزته ، كان العدوان على القانون أو تجاوزه مبررا لقيام الثورة ، وإن أدخل « بنتام » عامل الحساب الكمي للذة والألم فقال : إن مبرر الثورة هو في ادراك الناس لما يعود عليهم منها من نفع أو ضرر ، فإذا كان التسليم بالأمر الواقع أهون ضررا من الثورة ، فليس هناك ما يبررها ، أما إذا تبينوا أن الخضوع سيعود عليهم بضر أعظم ، وأن الثورة ستؤدي بهم الى نفع أعظم كانت الثورة عملا مشروعاً تبرره المنفعة العامة .

وقد انتهت الديمقراطية الفرنسية — كما نرى — الى تعاليم روسو كما انتهت الديمقراطية الانجليزية الى تعاليم

بنتام ، وجون ستيورات مل وكان كل منهما موافقا لمشربه  
فهناك من يقول : ان المثل العليا الفرنسية ظلت متصلة  
بتعاليم « بودان » عن الحكم المطلق المستنير ، ولم يكن قيام  
الثورة خروجاً على تلك المثل ، وانما كانت ثورة على مفاسد  
البوربون ولم ينبذ الفرنسيون الحكم المطلق الا بعد أن  
فشلت تجربتهم مع نابليون هي الأخرى ، وكان لتجربة  
الحكم الجمهوري خلال الثورة ما أكد سلامته في أذهان  
الفرنسيين خلال القرن التاسع عشر بعد أن فشل البوربون  
في استعادة الولاء الشعبي أثر عودتهم الى الحكم بعد هزيمة  
الامبراطور في « واترلو » فلم يملأوا الفراغ الذي تركه  
نابليون ، ولم يحكموا الحكم المستنير الذي ينشده الشعب .

وسبقت فرنسا بالثورة الى اقامة بناء المثل العليا  
للديمقراطية ، بينما ظلت انجلترا تخوض معركة الصراع  
الفكري والسياسي وتتجاوز مع التطور الاجتماعي تجاوبا  
كان يقيها من مواجهة الثورة ، وحقت بالتدريج ما حققته  
الثورة بالطفرة ، ونستطيع أن نقول ، ان العاطفية التي  
تسم التفكير الفرنسي هي التي تحمل الفرنسيين على الانفعال  
والثورة وهذه العاطفية هي التي جذبتهم الى روسسو  
وأحاسيسه الفائرة الجياشة ، بينما حمل البرود الذي  
يطبع التفكير الانجليزي ، الانجليز على الاستقراء العقلي  
والاستجابة المرنة للتجريب فكانت تعاليم بنتام العقلية  
الرشيدة التي تتوخى المنفعة ، وان انتهت الى نفس الشكل



الذى ينشده روسو للسلطة الحاكمة ، أقرب الى مشربهم  
والى أسيلوبهم فى التفكير ، وبينما انتهت الديمقراطية  
الفرنسية الى قواعد محددة نهائية ، نرى الديمقراطية  
الانجليزية تخوض معركة الصراع الفكرى والسياسى لتصل  
الى نفس النتائج ، بل الى ما هو أبعد من تلك النتائج من  
تحقيق المثل الأعلى للديمقراطية الاشتراكية فان الفردية  
التي مجدها كل من روسو ومل تحمل فى طياتها بذور  
الجماعية التي تتوخاها الديمقراطية الاشتراكية .

ولا تغفل ما كان لتقدم الثورة الصناعية فى إنجلترا  
عنه فى أوربا وقوة الطبقة الوسطى النامية التي يغذيها  
التطور الصناعى ، وتقاليد النبالة الانجليزية التي تقذف  
بغير الأكبر من أبنائها الى غمار الشعب قد جعل القوتين  
المتصارعتين للدين متكافئتين يتلقى كل منهما القوة من  
ضير فى تملق الطبقة الناشئة من العمال - التي أخذت  
تثبت وجودها - ضد أصحاب الأعمال والممولين .

ولم يكن الصراع بين هاتين القوتين - المحافظين  
والأحرار - حادا الى درجة المواجهة العنيفة ، التي حالت  
مرونة المحافظين دون وقوعها . وبدا أن كل ما ينشده  
المحافظون هو الإبقاء على الامتيازات الطبقة القديمة للبلاط  
والكنيسة وملوك الأرض ، أما ما عدا ذلك فقد برهنوا على  
مرونة عظيمة فى الاستجابة للأمر الواقع ، فأيدوا الحق  
المطلق للملكية الخاصة ، وبنفس الحماس أيدوا رجال

الأعمال في الدفاع عنها ضد مصادرة الحكومة أو عدوان الجماهير ، كما أيدوا مبدأ حرية العمل .

الا أن الثورة الصناعية كانت في جانب الأحرار دون المحافظين ، حين أخذوا يعبرون تعبيرا صحيحا عن مطالب رجال الأعمال ، واستهوا اليهم المثقفين والوطنيين ، ويعيننا من أمرهم نظرتهم الى الحرية ، فلم تكن الحرية لديهم مبدأ براقا يستهوى الجماهير فحسب ، بل كانت وسيلة لرفع ظلم قائم ، هو في الحقيقة عدوان عليها ، وتمثلت في دعوتهم للفردية والحرية الاقتصادية والمنافسة الحرة وحرية العمل ، كما كانت تعنى إستلام الطبقة المتوسطة للسلطة الفعلية ، كما تعنى المساواة الغاء الامتيازات والفوارق الطبقيّة التي تحول بين الفرد والوصول الى ما يرغب من تقدم وارتفاع ، وأدت دعوتهم الى تطبيق المعرفة العلمية على الصناعة ، الى التفاف رجال الأعمال حولهم ، وحظيت دعوتهم من المذهب النفعي الذي يمثله « جيري بنتام » بكل تأييد اذ كانت نظرتهم الى الحرية نظرة عملية تحددوها المنفعة وبحدودها القضاء على كل ما يعوق الفرد من نمو وازدهار .

وفي هذا المضممار سار تلميذه « جون ستوارت مل » فأرسي قواعد المذهب النفعي على دعائم ثابتة من الحرية والفردية ، وغدا داعية الراديكاليين الفلاسفة وأن نجأ به - متأثرا بالتجربة والتطور الجديد منحنى يكاد يكون جديدا ، أغضب منه غلاة الراديكاليين .



## جون ستيوارت مل

ولد عام ١٨٠٦ وراضه أبوه « جيمس مل » أكبر مريدي بنتام ، منذ الفطام على المعرفة الشساقة ، فدرس اليونانية وهو ابن ثلاث ، وقرأ « هيرودوت » وبعض محاورات « أفلاطون » ومؤلفات « أكسينوفون » و « لوسيان » وهو ابن ثمان ، ومن الثامنة الى الحادية عشرة ألم بكل آثار الفكر اليوناني من « هومير » و « ثيوسسيديد » و « سنفوكليس » و « ايروبيد » الى « أريستوفان » و « ديموستين » ، وفي الحادية عشرة قرأ كتاب « الخطابة » لأرسطو ، ومضى في تعلم الرياضيات وحده ، وتعلم اللاتينية في الثامنة من عمره وقرأ في عامه الثاني عشر آثار « فرجيل » و « هوراس » و « ليفي » و « لوكريتوس » و « شيسرون » وألم ببعض علوم الطبيعة والتاريخ ، ووعي كتاب « جيبون » و « هيوم » و « روبرتسون » ، وزود فكره بقصص المغامرين والرحالة مما أبدع الخيال الشرقي والغربي « كالف ليلة وليلة » و « روبنسون كروزو » و « دون كيشوت » كما درس الاقتصاد السياسي وتعرف على نظريات « آدم سميث » و « ريكاردو » وغيرهما ، وولج عالم الفلسفة من بدايته فقرأ منطق أرسطو وأفلاطون ، ولم يكن قد تجاوز الرابعة عشرة من عمره ، مما يدخل في باب الخوارق ، ولكن اجماع مؤرخيه عليها لا يدع مجالا للظن فيها .

وكان أبوه حفيا به ، فطن الى ذكائه فأعده ليحمل رسالته ورسالة صفيه بنتام ، وخشى أن ينتهى قبل أن يعد وليده للرسالة المرجاة ، فوعده بنتام بكفالتة ورعايته وكتب جيمس اليه يقول : « ما من خاطر يفرعنى ويحمل الضيق الى نفسى كما يفرعنى ويضايقنى خاطر الموت ، فأرى أنى أفارق هذا العالم وعقل الصغير لم يتكون بعد ، فان رحبت مسرورا برعايتك له وتربيته ، فلأنه ورثنا الخلق بكل منا » .

وبقدر ما راضه أبوه على المشقة فى طلب العلم ، لم يكن ليضن عليه بكل ما يعينه على المعرفة فأعد له مكانا معه حيث يلوذ الى كتبه وكتاباتة ، وما كان يضيق بالفتى اذا قطع عليه عمله بسؤال يضمنه ، وكثيرا ما كانا يقضيان نزهاتهما الصباحية يناقشان ما يقرأ ، وكانت له قدرة على الاستقراء والتمثيل الذهني أعانته على استيعاب ما يقرأ وفهما وربط معارفه الغزيرة بعضها الى بعض .

ورحل الى فرنسا حين بلغ الرابعة عشرة وقضى بها عاما فى صحبة « صمويل » شقيق جيرمي بنتام وهناك تعلم الفرنسية ودلس الخلق الفرنسى فاستهواه أكثر مما كان يستهويه خلق الانجليز وأشاد بمشاعره الرقيقة وعواطفه الودية على غير ما عهده من جهامة الانجليز ومظهرهم العدائى على ما يقول ، مما حمل بعض مؤرخى الانجليز على القول

ساخرين بأن حكمه هذا ما هو الا رد فعل عكسي لموقف  
الانجليز من النفعين .

واتجه الى الكتابة وهو فى السادسة عشرة من عمره ،  
وتعرف الى فتى فى مثل سنه من طلاب جامعة كمبردج كان  
متحمسا للمذهب النفعى وعلى درجة عالية من موهبة الخطابة  
« تشارلس أوستن » ، وعرف أبوه من صلاته بتشارلس  
وتحمسه للمذهب النفعى ما حمله على الحاق « جون » بكلية  
« ترينيتى » بكمبردج وكان يعتقد أن الجامعات معقل  
الرجعية وأنها معوق للمواهب المتفتحة ، وهناك التف حول  
جماعة من الطلاب فألف منهم جمعية تبشر بالمذهب النفعى .  
وانقطع عن الجامعة بعد أن عين كاتبا فى شركة الهند الشرقية  
عام ١٨٢٣ وقضى بها حياته العملية وتدرج فى وظائفها حتى  
وصل الى مثل ما وصل أبوه فيها من قبل .

ولم يمنعه العمل عن متابعة نشاطه الفكرى والسياسى  
فأخذ يكتب فى الصحف داعيا لمذهبه ومذهب أبيه جيمس  
وأستاذه « بنتام » مهاجما خصومه فى قسوة وعنف يحولان  
أحيانا دون نشر مقالاته واتصل بالمثالية الألمانية فى الفلسفة  
والشعر وقرأ « جيته » كما قرأ « وردزويرث » و « كولردج »  
من شعراء الطبيعة الانجليز فتكشف له عالم كان مغلقا عليه  
أضفى على تفكيره عمقا وأصالة كانا لهما أبعد الأثر فى  
تطوير فكره وفلسفته عن النفعية فاكسب المذهب النفعى  
على يديه جدة وعذوبة وحيوية واعتدالا وحكمة وان ظل فى



تفكيره ومثله الأعلى الاجتماعى على تعاليم أستاذه « بنتام » ،  
فأخذت السعادة - وهى جوهر النفعية - على يديه معنى  
جديدا فأنكر أن تكون السعادة غاية مباشرة أو شعورا  
قائما ، فحالما تسأل عما اذا كنت سعيدا ، توقف شعورك  
بالسعادة بانصرافك الى السؤال وجوابه ، كما تبين كيف  
يروض الألم فيحول الى احساس بلذة الحياة وما فيها من  
متع . وكان يقول ان أزمته النفسية كانت تحول بينه وبين  
الاستمتاع بالموسيقى التى يحبها .

واتصل بمذهب « سان سيمون » واستهوته فكرته  
التي تقوم على إعادة تنظيم المجتمع عن طريق العلم ، وفى  
موجة من الحماس أعلن فى عام ١٨٣١ أن المثال الذى ينشده  
هذا المذهب هو أرقى ما يمكن أن ينشده المجتمع الانسانى  
لتقدمه ورفاقائه ، وجذبتة الفلسفة الوضعية وهى التى  
تحمس لها أتباع سان سيمون حتى قال انه تخلى فى تلك  
الفترة من حياته عن نفعية بنتام ، وان ظل يعتبرها أحسن  
اعداد للمذهب الوضعى وأدى به خلافا مع «أوجست كونت»  
صاحب المذهب الوضعى الى جفوة أعلن بعدها عودته الى  
تعاليم بنتام واعتناق مذهبه .

وارتقى فى وظائف شركة الهند الشرقية الى أعلى  
درجاتها ، فلما حلت الحكومة الانجليزية محل الشركة فى  
حكم الهند عام ١٨٥٨ ، رفض أن يأخذ مكانه بين أعضاء  
مجلس ادارة الهند ، فقد كان يرى حكم الانجليز للهند قائما

على الجور واغفال مشاعر الأهلين ، وأحيل الى التقاعد  
بمعاش قدره ألف وخمسمائة جنيه فى العام .

ولم يحل عمله فى الشركة بينه وبين البحث والانتاج  
العلمى فتوالى كتبه فى الصدور حافلة بالفكر الجديد فى  
كل ميدان طرقة ، وحفلت المجلات والصحف بأبحاثه ومقالاته  
فى الفلسفة والسياسة والمنطق وفيما يراه دفاعا عن  
« مذهب المنفعة » ، وفى مطالب الإصلاح الاجتماعى والنيابى  
وحقوق المرأة وفى الدفاع عن مبادئ الراديكاليين وفى  
غيرها من ميادين البحث المألوفة لدى مفكرى هذا العصر .

وأخذ جانب الراديكاليين الفلاسفة وكانوا يمثلون  
الجناح المتطرف فى حزب « الهويج » الذى أصبح حزب  
الأحرار فيما بعد ، ويدينون بنفعية « بنتام » ومذهبه فى  
الإصلاح الاجتماعى والسياسى ، وأراد أن يدفعهم الى انتهاز  
سياسة مرنة لا تقف جامدة عند الحدود التى رسمها مذهب  
مع احتفاظها بجوهر المذهب ولعله أراد أن يشدهم الى  
التحوير الذى أدخله على فلسفة بنتام ، مما أثار الضيق فى  
نفوس المتزمتين منهم ، كما أراد أن يحملهم على تكوين حزب  
قوى يتلاءم مع الواقع فى التبشير بمبادئه والدفاع عنها .

وفى عام ١٨٦٥ انتخب عضوا فى مجلس العموم  
فقضى بين جدرانه ثلاث سنوات يبشر بمنهاجه فى الإصلاح  
الاجتماعى والسياسى وينادى بتحرير المرأة ويحاول التوفيق

بين شيعته من الراديكاليين وطائفة العمال الناشئة التي  
أخذت تثبت وجودها وتنصرف عن الراديكاليين الى الالتفاف  
حول دعوة « روبرت أوين » واشتراكيتها الجديدة . وان  
لم ينزع عن نفسه ثوب الراديكالية التي رأى العمال  
— بالرغم مما حققته لهم من مكاسب — انصرافها الى طائفة  
الممولين ، اذ راح يقنع العمال عبثا بأن مبادئ الراديكاليين  
تخدم مصالحهم ، في الوقت الذي كان يقاوم فيه بعض  
مطالبهم كإباحة حتى الانتخاب لكل مواطن ، فباءت محاولته  
بالفشل .

وعندما أجريت الانتخابات التالية هزمه منافسه  
مرشح « التورى » ، فأب الى عزله وأبحاثه حتى وافته  
منيته عام ١٨٧٣ بعد حياة حافلة تسهم فيها قمة الفكر  
الانجليزى قاطبة .

وخلت حياته من الهزات العنيفة الا ما كان من غرامه  
بالسيدة « هاربت » زوجة المستر « تيلور » أحد أرباب  
الأعمال المشتغلين بالتجارة ، وكان فى الرابعة والعشرين  
من عمره حين عرفها وتلدله فى حبها وبادلته حبا بحب ،  
وكانت امرأة ذكية تصغره بثلاث سنوات ، ولعت بالفلسفة  
والعلم ودرست المنطق ، انصرف عنها زوجها الى مشاغله  
فانصرفت الى قراءة « مل » وكلفت به حتى قالت عنه  
« انه يمثل غاية ما فى البشرية من سمو » وكلف بها ،  
انتظم لقاؤهما على الغداء مرتين فى الأسبوع ، ولم يأبه



زوجها بعلاقتها السافرة ، حتى صحبها « مل » فى جولة بأوروبا للنقاهاة من مرض أصابه ، وضاق أهله وصحبه بعلاقته بها ، فلم يلق بالا اليهم واعتزلهم فقد أغناه الحب عن كل عشة فى الوجود ، وقضيا فى هذه العلاقة التى وصفها بالبراءة واحدا وعشرين عاما قبل أن يتزوجها ١٨٥١ بعد وفاة زوجها بعامين .

ويرد اليها « مل » الفضل فى الكثير من انتاجه مما نوه به وأشار اليه فى سيرته وأهداها أعظم ما كتب ، كتابه « عن الحرية » فلما قضت عام ١٨٥٨ اثر التهاب رئوى هزته الفجعية فاعتزل الناس ، وثنى الى دار فى « افنيون » يطل منه على قبر الغالية ولا يتركه الا الى « بلاكهيث » حيث يقيم بعض الوقت مع ابنة زوجته ويختلف اليه مريدوه بين حين وآخر ، ولم يجد عزاءه فى غير العمل فوهبه كل وقته حتى وافته منيته فى الضاحية التى تضم وفاة الغالية الراحلة .

### آثاره وفكره :

كان صورة خالصة لعصره ولتياراته الفكرية الصاخبة المتشابكة ولا تجاهه العلمى القائم على التجريب والتطور ، قالتهم النظرية السياسية الى اعلاء الفردية والحرية وانتهى المجتمع الى سيادة طبقة الممولين ، وهى التى خاضت معركة الصراع الطبقي حاملة لواء الحرية ضد الرجعية المحافظة التى بدا أنها تستسلم مرغمة وتغلى الطريق للأفكار

الجديدة بالرغم من عودتها ظافرة الى تسنم السلطة المطلقة  
بعد « مؤتمر فينا » وعودة البوربون الى حكم فرنسا . بعد  
الانتصار الذي حققته الثورة الفرنسية لفكرة الحرية  
والديمقراطية وبعد أن حطمت امتيازات الطبقات القديمة  
ووضعت السلطة في أيدي الطبقات الشعبية النامية وقذفت  
بأفكارها الى كافة الشعوب الأوروبية التي وصلت اليها  
جيوش نابليون الظافرة .

ففي فينا اجتمع أقطاب « الحلف المقدس » ليضعوا  
نظاما لأوربا يحول دون عودة الأفكار الثورية أو أمثال  
نابليون اليها ، ويعمل على استئصال كل رأى حر أو عقيدة  
تخالف الأوضاع التي رسموها للمجتمع والدولة ، فعاق  
الحياة الفكرية في ألمانيا ، وقضى على الحركة الدستورية  
في إيطاليا ، وعاد بأسبانيا الى أحضان الحكم المطلق ،  
وانكر الديمقراطية الثائرة في أمريكا الجنوبية .

وبلغت الموجة ذروتها عام ١٨١٨ ، فحصل « مترنخ »  
على مراسيم « كارلسنباد » الرجعية ونال تأييدا كاملا  
لسياسته من قيصر روسيا ، وقبض الملكيون المتطرفون  
على زمام الحكم في فرنسا بعد اغتيال « دوق دى برى »  
عام ١٨٢٠ ، وفي مراسيم « تروباو » و « ليبساخ »  
و « فيرونا » في العامين التاليين ، بدأ كان الرجعية قد  
حققت انتصارا كاملا في أوربا .

وامتدت الموجة الى انجلترا فصدرت قوانين الغلال  
سنة ١٨١٥ لمصلحة الملاك ، وعطل قانون الحرية الشخصية  
سنة ١٨١٧ ، كما صدرت قوانين « Habeas Corpus »  
« سدموث » الستة سنة ١٨١٩ بتقييد الحريات العامة  
واعتقال المناوئين للحكومة .

الا أن الرجعية لم تصمد طويلا أمام لطومات الأحرار  
في كل مكان ، ففي انجلترا كانت الثورة الصناعية في  
جانب الأحرار والفرديين ، وكانت مرونة المحافظين وقوة  
المعارضة البرلمانية التي أعلنت ، حتى عندما بلغت الرجعية  
ذروة القوة والبطش ، استنكارها لقوانين « سدموث »  
الستة ، فضلا عما بلغت طلبة المولدين من قوة ، سببا في  
انقاذ انجلترا من ثورة تعصف بها كثورتها على شارل  
الأول ، فصدر قانون الاصلاح النيابي سنة ١٨٣٢ بمنح  
الطبقة الوسطى حق الانتخاب بعد أن هددت وزارة الأحرار  
اللوردات المحافظين بادخال عناصر جديدة الى طبقتهم تكفل  
لهم الأغلبية في مجلس الأعيان ، كما حددت سلسلة من  
القوانين كان آخرها قانون العشر ساعات الذي أجاز عام  
١٨٤٧ ، ساعات العمل للأطفال والصبية فيما دون الثامنة  
عشرة ، واعترفت الدولة بكفالة أوقات الفراغ للعمال ،  
وأجازت حقهم في تكوين النقابات ، وظفر الكاثوليك  
بحريتهم الدينية ، وأدت حملة « ريتشارد كوبدن » زعيم  
الراديكالين على قوانين الغلال الى الاعتراف بمبدأ حرية  
التجارة ، وتخفيف القيود الجمركية على أقوات الشعب ،



كما أخذ « روبرت أوين » يعلن عن مبادئه واتجاهاته الاشتراكية التي انتزعت العمال من أحضان الراديكاليين وبدأ أنها الوريث الطبيعي للاتجاهات الراديكالية التي تبنت قضية الأحرار وحققت أعظم الانتصارات لمطالب العمال ولكنها في تأييدها للممولين كانت تفصم ما بينها وبين العمال من ود وتضافر ، وعبثا حاول « مل » اقناعهم بما تجلبه لهم سياسة الراديكاليين من خير ونفع .

وقد تبني الراديكاليون فلسفة بنتام ومذهبه في الإصلاح السياسي والاجتماعي ودانوا بنفعيته وغلوه في الفردية وأدى الصراع السياسي بين المحافظين والأحرار في انجلترا الى تحقيق الكثير مما كان يدعوا اليه الراديكاليون ، وتضافرت ظروف عدة أدت الى انتصار النزعة الفردية بقيام نظام اقتصادي حر ضاعف من قوة الممولين ، وزاد في ثرائهم ، ونظام سياسي حملهم الى مقاعد البرلمان ، الا أن القوى الجديدة الناشئة ، قوة العمال ، لم تكن في صف هذا النظام الذي وضع السلطة الحقيقية في أيدي الممولين ، وبينما كانت أحوال العمال تزداد فقرا وسوءا كان الممولون يزدادون متعة وثراء ، مما حمل بعض المصلحين من أمثال « ماكولي وشافتبيري » الى مطالبة الحكومة بالتدخل لصالح العمال ، وكان لسعوتهم تأثيرها على « جون ستيوارت مل » فنزع الى التخفيف من غلواء الفردية ، كما كان لفشل الديمقراطية الفرنسية بعد ثورة ١٨٤٨ أثرها في تقديره لصدق الديمقراطيين فأدرك أن النظم وحدها لا تكفي لتحقيق

التغيير المنشود ، وأن التربية السياسية والفردية في دنيا الواقع هي التي تمهد الأرض للنظم الجديدة وتهيئ العقول والقلوب لتقبلها والايمان بها والحرص عليها وتحول بينها وبين الردة أو النكسة وتحميها من التدهور والفساد .

وكان « مل » يضيق في البداية بالاشتراكية فحمل عليها في بحوثه الأولى في « الاقتصاد السياسي » ، ولكنه عاد يخفف من ضيقه بها وأخذ يوائم بينها وبين نزعته الفردية ، فقد اقتضت الاشتراكية الفكر السياسي والاجتماعي بالحجة والمنطق لاقتناع الناس بها ودعوتهم اليها ، وفي فرنسا تألفت الحكومة المؤقتة بعد ثورة ١٨٤٨ من الجمهوريين والاشتراكيين ، فكان من أعضائها « لويس بلان » أبرز دعاة الاشتراكية الفرنسية بعد « سان سيمون » وكان يرى في استثمار موارد الطبيعة والمساواة في توزيع عائد الاستثمار على الناس ما يحقق سعادة المجتمع ، وفي انجلترا مهد « ماكولي » و « شافتسبرى » بعطفهما على مطالب العمال ، لاشتراكية « روبرت أوين » الذي طالب بتنظيم الحياة الاقتصادية بما يكفل العدالة الاجتماعية ويضمن توزيعاً أفضل للثروة بالقضاء على الرأسمالية والحد من حرية التجارة ، وفي ألمانيا طالب « كارل ماركس » بالملكية العامة لوسائل الانتاج بينما كان « فردريك انجلز » أحد أصحاب المصانع في مانشيستر يدعو للاشتراكية في انجلترا ، قالتقيا على وفاق وحده بينهما في

التفكير فكان ما بينهما من تعاون فكري حين نزع ماركس الى  
انجلترا ؟

ولم يكن « مل » ممن يضيقون بالتطور أو يقفون  
جامدين أمام النزعات الجديدة التي تأخذ طريقها الى قلوب  
الناس وعقولهم ، وكانت واقعيته وايمانه بالتطور بهديانه  
الى الرشيد من فكره ، فلم يكن من العسير عليه أن يدرك  
الصالح المنشود من الواقع القائم ، وأن يطور تفكيره لتحقيق  
هذا الصالح المنشود ، فالفردية المطلقة قد تجنى على سعادة  
المجموع ، والجماعية قد تحطم شخصية الفرد وتسلبه  
حريته ، ولكن التوازن بينهما قد يحقق ما لا تحققه  
أيهما وحدها . فاذا كان بنتام قد ضحى بسعادة المجموع  
إذا تعارضت مع سعادة الفرد ، فإن « مل » وإن ظل على  
ايمان أستاذه بنتام وأبيه جيمس بأن سعادة المجموع هي  
سعادة كل فرد من أفرادها ، إلا أنه خالفهما في أن على  
الفرد أن يضحي بسعادته لأسعاد المجموع إذا حملته منفعة  
الآخرين على ذلك ، فأقر بهذا تضحية الفرد في سبيل  
الجماعة ، بل إنه أوجب على الحكومة أن تتدخل لحماية  
الأفراد من أنفسهم أو من عسف غيرهم ، كأن تجبرهم على  
التعليم ونادى لذلك بفرض التعليم الإلزامي ، كما أوجب  
عليها أن تتدخل لحماية الزوجات من عسف الأزواج  
بواضطهادهم وانتقاص الأطفال من أجبار آبائهم لهم على أعمال  
يكرهونها أو لا تتحملها قدراتهم .



وجره هذا الى التسليم بالاستبداد وسيلة مشروعة  
لحكم الأمم المتأخرة التي مازالت فى طور البداية ، فالحرية  
لا مكان لها فى أمم لا تستبين حرية المناقشة ، قاصرة عن  
ادراك معنى الحرية ، وكانت تلك هى حجة الاستعمار فى  
حكم المستعمرات بما دعاه « رسالة الرجل الأبيض » فى  
نشر الحضارة ، ولم يكن بالطبع ما يعنيه مل فقد حمل على  
الاستعمار الانجليزى فى الهند ، وطالب برد الحكم فيها الى  
أبنائها من الهنود ، ووقف ينتصر للمسألة الأيرلندية ويطلب  
الى حكومته كعضو فى مجلس العموم النظر اليها على أساس  
من العدل والانصاف وان قاوم فكرة فصل أيرلندا عن  
انجلترا .

وأنكر أيضا على مثل هذه الأمم الحق فى الحكم  
الديمقراطى فعليها أن تخضع لاستبداد العاهل الذى يقوم  
بالوصاية عليها وينشد مصلحتها ، كما أنكر مثل هذه  
الحرية على الأطفال والقصر . فمن هو فى حاجة مثلهم الى  
العناية بأمورهم والقيام بمطالبهم أحوج الى حمايتهم من  
أنفسهم ومن أذى يقع عليهم من غيرهم ، وما داموا تحت  
الوصاية ولم يبلغوا بعد سن الرشيد الذى يخولهم  
الاستقلال بأنفسهم فليس لهم الحق فى الحرية أو الاستقلال  
بالرأى .

وقد أخذ « مل » يراجع تفكيره فى مذهب بنتام منذ  
اتصل بالفكر الألماني عام ١٨٢٦ وهو فى العشرين من

عمره واستهوته الفلسفة الوضعية ، ولكنه لم يجد عن  
النفعية وان عدلها وطورها الى الصورة التي كادت تبدو فيها  
مخالفة أو خارجة على نفعية بنتام وفرديته الحادة التي  
تقوم على الأنانية والآثرة وتحقيق الذات وتتحقق فيها  
سعادة المجموع بتحقيق سعادة الفرد . وأخذ يتجه الى  
خلق نوع من التوازن بين الأنانية والغيرية وبين الفردية  
والجماعية ويربط حرية الفرد بمصلحة المجموع ، ويؤيد  
تدخل الحكومة فيما يراه محققا لمصالحهم ومصلحة المجموع ،  
مما يبدو واضحا في كتابه « عن الحرية » .

### عن الحرية

كان يعتقد أن كتابه « عن الحرية » هو أثره الخالد  
الذي يطاول الزمن ويبقى على الأحقاب فيصلا بين الحرية  
الفردية والسلطة العامة التي يحكمها العرف أو يحكمها  
القانون سلطة المجتمع أو سلطة الدولة ، وصح ما تبينه ،  
فما من كتاب أكثر اقناعا وأعلى منطقا ككتاب « عن  
الحرية » ، وما من مفكر عرض للحرية في إخلاص وإيمان  
كما عرض لها جون ستيوارت مل ، وما من نظرية تحدد  
غاية الدولة كما تحددها نظريته في الحرية وفي الاقتصاد  
السياسي ، وإن عفت نظريته الاقتصادية وبقيت نظريته  
عن الحرية أسمى ما يمكن أن يحدد النفع الاجتماعي للحرية ،  
وأقوى ما يكتب عن حقوق الأفراد .

لم يلجأ في كتابه إلى استجداء العاطفية والشعور ،  
ولم يكن لاتجاهات العصر الرومانسي أثر كبير على تفكيره ،  
وان أضفت مآيه الفسيحة وانطلاقه الفكرى وفهمه العميق  
للتاريخ على حججه ومنطقه الاستقرايى عنوية وحيوية .

كان تفكيره امتدادا لتفكير القرن الثامن عشر وإيمانه  
بالعقل ، غير أنه كاستبازه بنتام ، لم ير فى جمود القانون  
الطبيعى ما يحقق نظرتة للحياة ، تلك النظرة التى تقوم  
على تنمية الفضائل واذكاء العقل لدى الأفراد فمنفعة المجتمع  
لا تتحقق الا بضمان حرية الفرد . وفى هذا الاطار تتحدد  
غاية الحكومة ، فتمتئ عرفنا الغايات التى تضمنها الحكومة  
وتعمل على حمايتها وتشجيعها ، أمكننا أن نحدد أفضل  
شكل لحكومة تتكيف مع تلك الغايات وتتلاءم معها .

ولا تقاس الحكومة الصالحة الا بمقدار ما يتمتع به  
أفرادها من فضائل الخلق والسلوك والتقدم العقلى العام ،  
أو بعبارة أخرى ، بمقدار ما تصطنعه من مواطنيها  
وما تصنعه بهم ، ولا يتأتى ذلك ما لم تفسح لكل فرد أوسع  
مدى لتنمية مواهبه واذكاء ملكاته ، فان حرية الفكر وحرية  
العمل هما أثمن ما تقدمه الحكومة لرعاياها .

وليس لآى فرد أو جماعة أن تعوق حرية الانسان  
الا دفاعا عن النفس ، وما من منسوخ لاستخدام القوة  
المشروعة ضد ارادة الفرد ، الا لمنع من الإيقاع الأذى



بالآخرين ، فسلوك الفرد حيال غيره هو ما يقع تحت رقابة المجتمع ، أما سلوكه حيال ذاته فمما لا يصح لأى فرد أو جماعة أن يتعرض له ، فالإنسان سيد نفسه ، له مطلق الحرية على جسده وعقله ، فإذا بدر منه ما يسيء به الى نفسه فمما على المجتمع ألا أن يقبومه بالنصح والتعليم والاقتناع فإن لم تجده فمن حقه أن ينبذنه إذا وجد فى ذلك خيرا له .

ويقسم « مل » كتابه عن الحرية الى خمسة فصول ، يمهده فى أولها لفكرة الحرية ، ويخص الثانى بحرية الفكر والمناقشة ، والثالث بالفردية كعنصر من عناصر الحياة الطبيعية ، والرابع بحدود سلطة المجتمع على الفرد ، والخامس بما دعاه « تطبيقاته » ويقصد بها تطبيق مبادئ وآرائه على المجتمع .

وتتضمن هذه الفصول بما عرضت له من شتى النواحي فكرة واحدة هى الحرية فى كل أشكالها ومراميها وانطلاقاتها .

وقراءه يخلد الغرض من كتابته فيقول : « لا يتناول هذا المقال ما يسمى حرية الإرادة ، وهى التى تتعارض مع ما يدعى خطأ بفلسفة الضرورة ، ولكنه بحث فى الحرية المدنية والاجتماعية ، وطبيعة الحدود التى يمازسها المجتمع شرعا فى سلطاته على الفرد ، وهى مسألة قلما اتضحت

أو كان من اليسير مناقشتها والكتابة عنها ، مع ما لها من تأثير بلغ بصورتها الكامنة على قضايا العصر العملية . وتوشك أن تصبح الخطر ما يشغل الأجيال القادمة في المستقبل ، وهي أبعد من أن تكون محدثة ، فقد ناشت البشرية منذ القدم ، ومع التقدم الذي أحرزته فصائل متحضرة من بنى الانسان قد أخذت تسفر عن وضع جديد نحتاج معه الى بحث جاد يختلف عما مضى .

ويمضى فى شرح مفهوم الحرية عند الأمم القديمة لا سيما اليونان والرومان والانجليز ، ولعله حين خصهم بذلك ، فلأن الفكر اليونانى والرومانى يمثلان المنابع الأصلية للفكر الأوروبى الحديث ، أما الانجليز فلأنه ينتسب اليهم ويكتب لهم ، فيقول ان الظاهرة البارزة فى تاريخ تلك الأمم و الصراع بين الحرية والسلطة لحماية الأفراد من استبداد الحكام ، اذ كان هؤلاء الحكام - فردا أو جماعة - يحكم الضرورة وخصوصا للرعية ، يستندون فى حكمهم الى حق الفتح أو الوراثة ، وينتفى أمام سلطتهم المطلقة كل حق للمحكومين ، وكثيرا ما كانوا ينتصون تلك السلطة فى وجه الرعية ، لذلك كان مفهوم الحرية حينذاك هو تقييد سلطة الحاكم على المحكومين بعهود أو ضمانات هى التى ندعوها « حقوقا سياسية » ، أو باقامة حدود دستورية يصبح فيها الشعب أو بعض هيئاته شريكا فى السلطة ، فلا يتخذ الحاكم قرارا دون موافقتها .

ثم نشأت الأنظمة الديمقراطية فكان القائلون على  
السلطة ممثلين للأمة أو وكلاء عنها تتمثل إرادتهم إرادة  
الأمة مدة انابتهم عنها ولها حق عزلهم متى شاءت ، وإن  
كان هناك من يرى أنه متى توحدت إرادة الحاكم وإرادة  
المحكومين فلا خوف من الاستبداد إذ لا يعقل أن يستبد  
الشعب بنفسه وعلى الشعب أن ياتمن حكامه على سلطتهم  
ما دام قد حدد طريقها ومداها .

ولما كانت السلطة لا تمثل الإرادة العامة ، وإنما  
تمثل إرادة الأكثرية أو من يقومون مقامها ، فليس من  
البعيد أن يقع الضيم على الأقلية الخارجة على الاجتماع ،  
مما يحملنا على توقيه بتقييد سلطة الحاكم على الأفراد .

الآن أن الخطر ما يتعرض له الفرد هو استبداد المجتمع  
فقد درج الناس على تقاليد وعادات يرون في الاجتماع عليها  
ما يسوغها ، يستوى في ذلك ما يسنده العقل والمنطق  
أو ما يقوم على الهوى والوهم ، وإن حملتهم المصلحة على  
الهوى غالباً ، أو حملهم الوهم الذي تطيب به نفوسهم ،  
ما تثبني عليه عواطف من الحب والكراهية تسلبهم  
أمام القانون أو أمام الرأي العام ، وأكثر ما تتبدى تلك  
العواطف سافرة في العقيدة الدينية حيث يتجلى شعور  
الكراهية والحق للمخالفين ، وإن أدى الخلاف إلى تقرير  
الحرية الدينية ضماناً لكل فريق في البقاء والدفاع عن  
مذهبه بعد أن تعذر على أيهم القضاء على المخالفين ، وكان



هذا الجانب من جوانب الحرية وحده الذى لقي من التأييد ما ينكر على المجتمع فرض سلطانه على المخالفين ، الا أن ما ساء على تقرير هذا الحق هو انصراف الناس عن الدين ، والملل من الجدل الدينى الذى يصكر على الناس راحتهم وهناءهم ولكن هذا الحق ما زال مقيدا لا يجوز نقده العقيدة وإن أجاز نقده الكنيسة ، أو يجيز أشياء ويقف دون أشياء أخرى ، وطالما ظل المجتمع على فطرته من التعصب لعقيدته بقيت حوافزه تحمله على التعرض للمخالفين مما يعوق حرية الفكر والضمير .

فسلطة المجتمع التى يمثلها سيادة العرف ، وسلطة الحكومة التى يمثلها القانون هما ما يحملان على تقرير مبدأ واضح بسيط ، وهو ألا يجوز التعرض لحرية الفرد إلا لحماية الغير منه ، أو لمنع من الاضرار بغيره ، فهو الغاية الوحيدة التى تبرز السلطة التى تحكمه ، وتنطفى دونها كل غاية حتى وإن كانت لحماية الذات ، فلا يجوز ارغام الفرد على انتهاج سلوك معين بحجة حمايته من الاضرار بنفسه أو ماله ، وإن تكن أسبابا كافية لمناقشته فيما ينبغي عليه لحفظ ذاته وماله ، إلا أنها ليست على مطلق التصرف فى جسمه وعقله . . . وإن كان هذا مما لا ينطبق على القصر من الأطفال والمراهقين ، ممن يحتاجون الى رعاية غيرهم وتوجيههم ، ولا يندرج على الشعوب المتأخرة فهى أشبه بالقاصر الذى يحتاج الى الرعاية والتوجيه ، فاذا

قدر لها حياكم بمصالح ينهض بها ، جاز له أن يتخذ ما يتردى  
له من اجراءات تكفل له غايته ، وليس لها أن تعترض عليه  
ما دام الاصلاح مبتغاه وقصده ، فالأصل في الحرية ألا يجوز  
منحها قبل أن يصبح الشعب قادرا على أمره مدركا لصالحه  
يعنى حرية المناقشة ويعرف معنى المساواة ، والا وجبت  
عليه الطاعة لعاقله ، حتى بلغ الشعب رشده . كالشعوب  
التي نكتب لها هذا البحث - لا يصبح الاستبداد جائزا ،  
ولا يصبح الكراهة على أمر حقا .

ويستغنى « مل » عما يؤيده رأيه من حق الفرد المجرد  
في الحرية ، ولا يجب أن يتخذ من حافز المنفعة  
- لا باعتبارها مردا لكل حافز أخلاقي ولكن باعتبارها  
أساسا لكل ما للإنسان من مصالح خالدة ككائن حي  
متطور - سندا لحجته فليس هناك ما يبرر ارغام الفرد  
أو الحد من حريته الا فيما يتصل بمصالح الغير ، فاذا  
وقع منه ضرر على الغير استحق الجزاء القانوني أو الجزاء  
الأدبي الذي يوقعه به المجتمع حينما تداعت صولة القانون ،  
ويعنى بهذا أن حق الفرد في الحرية أقوى وأبرز من أن  
نسوق له البراهين والحجج لتأيينه . وإن كان هناك  
ما يجيز حمل الفرد على القيام بعمل ينتفع منه الآخرون ،  
كأرغامه على القيام بواجبه في الدفاع عن الوطن أو أداء  
الشنهاده أمام المحاكم تحقيقا للعدالة ، بل إن المجتمع  
ليجاسبه اذا تقاعس مثلك عن انقاذ آخر من الهلاك

أو التصدي لظلم يَحِيقُ بمستضعفين ما دام قادرا عليه ،  
فالفرد قد يوقع بتقاعسه كما يوقع بأقدامه الأذى بغيره ،  
والقاعدة في الحالين هي ما يسببه من أذى للآخرين ، وإن  
كان الأذى في اقدامه بين لا يقبل الشك وفي احكامه  
أو تقاعسه مما يقبل الشك ، ما لم ينتف الشك في الأذى  
الذي يقع عن تقاعسه \*

إلا أن الفرد في مسئوليته أمام القانون وقبل المجتمع  
عما يمس مصالح الآخرين قد يتخضع لظروف يكون من  
الاجدى فيها رفع المسئولية عنه ، إذا أدى الارغام مثلا الى  
ضرر أشبه مما لو ترك وشأنه ، ليحل النزاع والضمير محل  
القانون \*

أما ما يتصل بسلوك الفرد ولا يؤثر في الغير أو يؤثر  
فيهم طوعا ورضا وقبولا فهو المنطقة الحرام في حرية  
الانسان ، وتشتمل :

أولا : في حرية الضمير وما يتصل بها من حرية الفكر  
والعقيدة والتعبير والمناقشة بأوسع معانيها \*

وثانيا : في حرية الفرد في اختيار ما يوافق ذوقه  
ومزاجه وتكييف حياته على ما يحب ويرضى ما دام لا يتعرض  
للآخرين بأذى حتى وإن جلب على نفسه المضرة \*

وثالثا : حرية الاجتماع للراشدين دون إكراه  
أو تدليس لأي غرض لا يضير الغير \*



فما من مجتمع لا يجعل تلك الحريات ويكفلها الا وهو  
مجتمع غير حر مهما كان طرازه ومهما تكن حكومته ، فجوهر  
الحرية يقوم أصلاً على الانطلاق الذي يحمل الأفراد على  
السعى وراء مصالحهم أيان يريدون وكيفما يبتغون ما داموا  
لا يتعرضون بالأذى للغير ، فالفرد سيء نفسه وبلذنه  
وعقله ، ولا تعاني الانسانية من حرية ينطلق فيها الناس  
كما يحبون كما تعاني من تكبيلهم بقيود يفرضها الغير .

ويستطرد « مل » فيقول ان التسليم بمبدأ الحرية  
لم يحل بين المجتمع وإملاء سلطانه على الأفراد ، بل انه  
ليرغمهم على ما يرضاه لذاتهم أو حياتهم الاجتماعية لا بقوة  
الرأى العام فحسب ، بل يلجأ الى القانون مستعدياً إياه ،  
حتى فيما لا يصح أن يعدوا اليه ، ما دام الاتجاه السائد يعلى  
من سلطان المجتمع ويرهن من قوى الفرد ، وتلك سواة  
لا يوجب زوالها بقدر ما يخشى تفاقمها ، فمزال الناس  
حكماً ومحكومين نزاعين الى فرض أرائهم وميولهم على الغير  
يحملهم عليه ما يجيش بنفوسهم من خير وشر على حد سواء  
هما من خصائص الطبيعة البشرية ، وهى نزعة لا يفل  
غربها غير حاجتها الى القوة ، وما دامت تلك القوة فى  
ازدياد ، فلن يقف دونها حائل ، ما لم يكن لها وإزع من  
الضمير .

وينتهى « مل » من هذا التمهيد ، ليبدأ بجانب من  
جوانب البحث يراه متصلاً بما ساقه من آراء عن سلطة

المجتمع ، هذا الجانب هو « حرية الرأي » وما يندرج تحته من « حرية التعبير والكتابة » فهما وإن كانتا شائعتان في البنلاد التي تتمتع بحريتها الدينية والسياسية إلا أن أصولهما العملية والفلسفية ما زالتا غامضتين في أذهان العامة ولا تجدان التقدير الجدير بهما من قادة الرأي العام ، فإذا وعيناها كان ذلك خير تمهيد لجوانب البحث الأخرى .

## ١ - حرية الفكر والمناقشة :

ويبدأ هذا الموضوع بتقرير مبدأ يراه سيياح حرية الفرد القمين برفع كل ضيم أو اكراه يقع عليه من جانب الدولة أو المجتمع أو كليهما معا ، وهو ألا يجوز لأية حكومة سواء بنفسها أو بتأييد الشعب أن تخرس فردا واحدا عن إبداء رأيه ، فلو اجتمع الناس قاطبة على رأى وخالفهم فيه فرد واحد لما جاز أخراسه ، فليس الاجماع دليلا على الصواب وليست القلة دليلا على الخطأ ، وحرمان الفرد من إبداء رأيه مضر للناس وحرمان للإنسانية من دواعى الرقى والتقدم ، فإذا كان الرأى صوابا فقد حرم المجتمع من فرصة التغيير ، وإن كان خطأ فقد حرم من فرصة المقارنة التي تؤكد ما هو عليه من حق ، فإذا ادعينا العصمة فى الاجتماع ، فقد أقمنا اليقين على باطل ، وكفى بذلك دليلا على تقييد حرية الرأى .

إلا أن الناس يعزفون أنهم ليسوا فى عصمة من الخطأ ،

ولكنهم يمشون في طريقهم متعصبين لما هم عليه ، لا يرددهم  
عنه حتى يقيضهم بأنهم على خطأ ، فالإنسان ينبذ عالمه  
صخر هذا العالم أو اتسع ، حزبا كان أو طائفة أو نحلة  
أو طبقة من الطبقات ، وكلما تعدى الإنسان بفكرة عالمه  
الضيق الى عالم أرحب ، كان هذا دليلا على رصافة أفقه وتحرر  
تفكيره ، وبعد نظره ، ولكن الناس يصرون في أحكامهم  
عن اجماع ضيق ، لا يدينون بغيرها ، حتى وان أدركوا أنها  
نقيض ما يصدر عن غيرهم ، فلم يخطر ببالهم أن المسيحي  
في لندن كان من الممكن أن يكون بوذيا في بكين ، وكم من  
أجيال مضت ينبذ القوم أحكامها ومعتقداتها في أجال لاحقة ،  
فليس هناك يقين مطلق ، فاذا كنا نفترض الصواب فيما  
نراه فعلينا أن نجلوه بالبحث والمناقشة وابداء الرأي في  
صوابه أو ضلاله ، وعلى الإنسان أن يهتدى بعقله ليقوم  
ذاته ، ولن تهديه التجربة قدر ما تهديه المناقشة ، ولن يرى  
الحق إلا من خلال ما يسمع من آراء غيره ، ولن تكون له ثقة  
فيما يرى إلا بمقارنته بما يرى الغير .

ومن الغريب أن يسلم الناس بحرية الرأي ولا  
يسلمون بتطبيقها الى المدى القمين بها ، ولا يدعون العصمة  
فيجيزون المناقشة ولكنهم يقصرونها على ما يحتمل الشك  
ويحرمونها على ما يعتقدون ثباته من مبادئ أو معتقدات  
وفاتهم أن فردا واحدا قد يدحضها لو أتيح له مناقشتها .



وثمة من يرى منهم حماية الرأي من الطعن لا لمطابقته  
للحق ولكن يدعوى نفعه للمجتمع ، ويضعون على الحكومة  
عبء حمايته مؤمنين بأنه لن يتعرض له أو يتعرض عليه  
إلا من فسدت نيته وفسل قصده ، ويحرمون على هذا  
مناقشة العقيدة لما لها من نفع للمجتمع فلم يأتوا بجديد  
إلا ادعاء العصمة لاتفاق الرأي مع الحقيقة إلى اتفاقه مع  
المنفعة ، وأن كانت المنفعة هي الأخرى ليست من العصمة  
والثبات ما يحول دون مناقشة الرأي فيها وأن كانت صحة  
الرأي دليل منفعة فليس هناك ما يحول دون دحض الرأي  
لدحض منفعته حتى وإن اتخذ المجتمع مما يراه من نفعه  
عائلا عن مناقشته .

ويضرب « مل » مثلا لذلك هو - كما يقول - أعسر  
ما يمكن أن يستعين به ، وهو التعرض للإيمان بالله والحياة  
الآخرة ، أو لأي قانون من قوانين الأخلاق يجمع الناس على  
صحته ، سواء من حيث مطابقته للحقيقة أو للمنفعة ،  
« ولا أقول أن الاعتقاد بصدق العقيدة مدعاة للعصمة ، بل  
أن ما أقوله أن ادعاء العصمة معناه إجبار الغير على قبول  
ما قرأه في العقيدة دون أن نسمع رأيه فيها ، ولا أستطيع  
أن أدعى العصمة حتى وإن كانت لحماية أعز معتقداتي ،  
فالرأي مهما بلغ فسادا ومهما كان من إيمان الناس بضرره ،  
فليس هناك ما يبرر حرمان صاحبه من عرضه والدفاع عنه  
حتى وإن تعرض هذا الرأي بالنقد للعقيدة أو الآداب

المرعية ، فالحق يوجب أن نستمع الى كل رأى مخالف مهما  
بالغ اجماع الناس على مخالفته .

ويستقرىء مل التاريخ فيروى كيف خطا المجتمع  
« سقراط » واتهمه بافساد عقول الشباب وحمل حكومة  
أثينا على محاكمته والحكم باعدامه وهو أجدر أهل جيله  
بالتقدير والاكبار . وكيف واجه شهاداء المسيحية من الانكار  
والتعذيب ما يحملنا على السخط على معذبيهم واتهامهم بكل  
نقيصة ، وما كان الذين عذبوهم على هذا القدر من السوء ،  
بل كانوا أهل غيرة ومروءة وانخلاص لما درجوا عليه ، فان  
توهم منسيحى السوء والبشر فيمن كانوا يرحمون الشهاداء  
فليذكر أن « القديس بولس » كان أحد أولئك الراجمين .  
وما كان الامبراطور العادل الحكيم « ماركوس أوريليوس »  
الا أحد معذبيهم .

وليس أمعن فى الضلال من القول بأن الاضطهاد محنة  
على الحق أن يجتازها ليفوز ، اذ لا يثبت الحق غير صموده  
للظلم ومجابهته للباطل ، الا أن التاريخ شاهد عدل على  
ما فى هذا القول من افتراء على الحقيقة فكهم قهر الباطل  
الحق وقضى عليه ، فان لم يقض عليه تماما ، فقد عاق  
ظهوره ، وعطل انتشاره ، فقد سبق « لوثر » دعاة اخرون  
للاصلاح الدينى ، وما تبدأ دعوتهم حتى يقضى عليها ، ولم  
تسلم حركة لوثر من الاضطهاد والتنكيل حتى بعد أن

انتشرت فقد قضى عليها فى كثير من البلاد ، وكان من الممكن أن يقضى عليها فى انجلترا لو لم تمت الملكة ماري ، فالاضطهاد سلاح ماض لا يقل غربة غير قوة معارضية ، وما انتشرت المسيحية الا لأنها بين كل فترة وأخرى من فترات الاضطهاد تستروح أنفاسها وتستعيد كيانها ، فلم يكن الاضطهاد يلم بها الا قصيرا من الوقت تتلوه فترة طويلة من السكوت عنه .

ومن السخف أن نطن الحق قوة لها من القدرة على الصمود ما ليس للباطل ، فالناس سواء فى تعصبهم للحق أو للباطل وليس لأحدهما من القدرة ما يغلب به الآخر ، الا أن الحق وإن أحمد مرة أو مرات ظل قائما متواريا حتى تواتيه الفرصة للظهور حين يفلت من الاضطهاد ويبدأ فى الانتشار ويستجمع من الأنصار ما يصمد بهم للمحن .

ومن المين أن نطن شرة الاضطهاد قد زالت فما زلنا نعاقب على بعض الآراء ونحمل على من يجهر بها ، وإن كنا لا نحرق مخالفيها أو نمثل بهم إذ أن الدساتير تحميهم وتضمن حريتهم الفكرية ، الا أن صولة الراى العام أشد ضراوة من صولة القانون ، يخشاهما كل من لا يجد القدرة فى نفسه على مواجهة أوضاعها مما يقضى على الشجاعة الأدبية ويحمل على التضييل والخداع حين يلجأ أرباب الراى الى كتمان ما فى نفوسهم ولقاء الناس برأى آخر ،



لا يستوى على الحق في ضمائرهم ، فتملق أفكارهم وتجذب عقولهم وتحرم الانسانية من ثمرات أذهانهم فلن يبدع المفكر ما لم ينطلق بفكره الى رحبات الحق الفساح فاذا قيل ان العقل يخطئ أحيانا فان الفائدة من الاعتصام به أجل من صواب يقوم على المحاكاة والتقليد ، وحرية الفكر فضلا عما تضيفه على الأعلام من أصالة وتفتح فانها تمنح القدرة والتبصر الذهني للطبقة الوسطى ، فالثورة على الجمود مفتاح التقدم ، وقد مرت أوروبا في تاريخها الحديث بثلاث ثورات ثلاث مرات : الأولى في أعقاب حركة الإصلاح الديني ، والثانية في النصف الأخير من القرن الثامن عشر ، وإن اقتصرنا على الطبقة المستنيرة ، والثالثة في أيام « جيئى » و « فشته » في ألمانيا ، وإن لم تصمد طويلا ، وهزت تلك الثورات أركان المجتمع القديم ومهدت لقيام مجتمع جديد نفعيا ظلالة اليوم ، وإن كان الجمود يوشك أن يخيم على أوروبا ، وإن تخلص من جمودها ما لم تمكن للحرية الفكرية في ربوعها .

فالرأى مهما بلغ صوابه لابد وأن تمحصه المناقشة والا غدا عقيدة ميتة ، ولا نحب أن نفترض ضلال رأى من الآراء ، ولكن علينا أن نتحرى أسباب صدقه وكيف أدى بالناس الى اعتناقه بالبحث والمناقشة ، فكم من رأى آمن الناس به حتى رفعوه فوق كل جدل ثم لا يلبث أن يتقوض أمام المناقشة الحرة الصريحة . فالرأى المستنير هو الذى

يقوم على التفسير العقلى للظواهر ويبحث أسبابها ونتائجها،  
فاذا غامت الآراء واختلط الحق بالباطل فما من سبيل  
للتفرقة بينهما غير البحث الحر والمناقشة الصريحة .

وحتى نفهم رأى الخصم علينا أن ندرس حجته ونقيم  
الدلائل على بطلانها ، وقديما قال « شيشرون » أعظم خطباء  
عصره : ان عنايته بدراسة أدلة خصمه تفوق عنايته  
بدراسة أدلته نفسه ، فاذا أقمنا الحجة على رأى من الآراء  
دون أن نعرض للحجة المضادة ، غامت الحقيقة وتعرض  
الحكم ، ولا يكفي فى هذا سماع الحجة على لسان الغير ممن  
يميل بهم الهوى ، بل يجب أن نتحررها من مصادرها  
الحقيقية غير مشوبة بالهوى أو الميئ حتى تتجلى الحقيقة  
ويمكن الفصل بين المجتنبين .

وقد يرى البعض قصر مناقشة العقائد على إبداء  
العلل التى تقوم عليها دون مناقشتها أو التهاجم عليها ،  
فاذا كانت دراسة الرياضيات تقوم أولا على دراسة الأصول  
والمقدمات لاثبات نظرية هندسية أو قانون رياضى اثباتا  
لا يقبل الجدل ، فمن باب أولى أن نعرض بالبحث والمناقشة  
للعلوم الفلسفية والدينية والأخلاقية والاجتماعية حيث  
يشهد الخلاف على رأى ويختلف الناس على الحقيقة .

كما يرى المناهضون لحرية الرأى إغلاق باب المناقشة  
دون العامة والدهماء وقصرها على المتنورين بحجة أنهم

لا يقدرُونَ عليها ولا يتسنى لهم الوصول إلى أعماقها ، وأن الحقيقة لن تفيد من بحثهم أو مناقشتهم كثيرا أو قليلا ، فإذا سلمنا بهذا الرأي فلا أقل من تفتح مغاليق البحث والمناقشة على مصاريعها للمتنبورين . وقد أخذت الكنيسة الكاثوليكية بهذا التمييز فأباحت للقسس أو من تشق فيهم أن يعرفوا دعوى الخارجين عليها ليقوموا الدليل على بطلانها وحرمتها على غيرهم ، وإن حرمت عليهم جميعا حرية التأمل والاستقراء . وهو ما خرجت عليه الكنيسة البروتستانتية فاعتبرت كل إنسان مسئولا عن عقيدته . ولا نخال هذا أمرا يسيرا ، فمن العسير أن نميز بين المتنبورين وغير المتنبورين كما هو من العسير - في وقتنا هذا - أن نحول بين إنسان وقراءة ما يريد .

وقمين بهذا الرأي أن يصيب العقائد بالجمود والعقول بالأحمال والضمائر بالفساد ، بل أن تحريم المناقشة أو منعها مما يؤدي إلى الغموض ، فتتحول التعاليم إلى ألفاظ مبهمة غير مفهومة حين تلتبس الألفاظ والمعاني بعد أن يأتي التواتر والعادة على جوهر العقيدة ولا يبقى منها غير ألفاظ جوفاء يرددها اللسان دون وعي أو إدراك ، فلشد ما تبدأ العقائد والمذاهب الفكرية حياة جياشة بالمعاني ، وتبقى حياة جياشة طالما غذتها النقاش وقومها البحث لتعلم كلماتها على غيرها ، فإذا أحرزت الغلبة ، استكانت إليه فتغتر المناقشة ثم تتلاشى حتى يدركها



الجمود فتبدأ في الانحطاط والأفول حين تطبق على عقول أصحابها فتغلفها بالجهل والجمود ، لا يستوى الناس عليها في سلوكهم ، مع إيمانهم بها ، كما يستوون على العادة أو العرف أو هوى النفس ، ولا يبقى لها في نفوسهم غير الاجلال والتوقير ، ولكنهم يستسلمون طائعين لما ربههم ومصالحهم في الحياة الدنيا ، فعلى قدر ما يؤمنون بتعاليم العهد الجديد ووصاياهم قراهم لا يسرون على هداها ولا يقتفون آثارها ، لأنهم غفلوا عن فهمها واستقراء حكمتها وفهم مدلولاتها .

وما يجرى على العقيدة الدينية يجرى على غيرها من المذاهب والآراء فأنشأ إذا سلمنا بها هنى الأخرى. وغدت موضع اليقين في أعماقنا ، أهملناها وأهملنا التفكير فيها . مما يؤدي بنا الى الخطأ والضلال .

ولا يعنى هذا أن الحق لا يقوم مع الاجماع ، أو أنه لا جق الا مع الشك والخلاف ، أو أن الاجماع على حقيقة يقرض تأثيرها في الضمائر ، إذ أن أرقى المجتمعات هي التي يصل فيها أكبر عدد من الحقائق الى مرتبة اليقين فلا يدحضها شك ولا يقوضها خلاف ، وما من سبيل غير حرية المناقشة للوصول الى اليقين في كل ما يعن لنا من أفكار أو نعرف من حقائق ، وما من شك في أن المناقشة الجادة الصريحة للحقيقة تلو الحقيقة كفيلا باستقرار الآراء وثباتها،

وبقدر ما يكون الرأي الصائب الثابت المستقر نافعا ، بقدر  
ما يكون الرأي الخاطئ الثابت المستقر مضرا ، فتقييد  
المناقشة ليس على الدوام أمرا نافعا أو محمودا ، إذ أن  
الاجماع على رأى مهما بلغت صحته يصرف الناس عن  
التفكير فيه وتأييد صحته أو كشف غموضه ، وهى خسارة  
لا نتقيها ما لم نجد بديلا لها بأن نهيم الأذهان دائما لأدراك  
وجوه الالتباس ومعرفة الخطأ من الصواب . والا فلا غنى  
لنا عن المناقشة ، المناقشة السقراطية الحرة التى تثير  
الشك فى المؤلف من الآراء والمعتقدات ابتغاء الكشف عن  
حقيقتها .

ومن هذا القبيل كانت المناقشات المذهبية فى العصور  
الوسطى ، الا أن مقدماتها كانت تستند الى المنقول دون  
المعقول ، وتستقى مقوماتها من الكتاب المقدس وترتفع بها  
فوق كل جدل ، فتعدت عقيمة لا تكشف عن جديد .

فالرأى الجماعى اما أن يكون خطأ مما يقتضى وجود  
رأى آخر يصححه ، واما صوابا يستلزم فهمه وإدراكه قيام  
رأى خاطئ يحاول نقضه ، وقد يثنأى لكل من الرايين  
المتناقضين بجانب من الصحة ، ولأن الكشف عن الحق فى  
تلك الحالات جميعا الا بالمناقشة والجدل . فما من رأى  
الا وفيه جانب من الصواب وجانب من الخطأ وأخرى بنا  
الا تضيق بمن يدلنا على النقص فى آرائنا ، فبينما كان

أرباب الفكر في القرن الثامن عشر يعلنون من شأنه العقل ويشيدون بمعالم الحضارة الجديدة ويحملون على معالم البداوة القديمة ، جاء « جان جاك روسو » فحقر من شأن تلك الحضارة ونادى بالعودة الى بساطة الطبيعة ، ولم يكن روسو أصدق منهم ، بل لعلمهم كانوا أقرب منه الى الحقيقة ، الا أن آراء روسو قد عرضت لحقائق أخرى أهملها هؤلاء وكشفت عن معان جديدة لم يلقوا اليها بالا .

ولا نزاع في أن الحياة السياسية كغيرها من جوانب الحياة الأخرى لا تقوم الا على رأيين متعارضين ، وجهتين متقارعتين تقفان على طرفي نقيض بين المحافظة والتجديد ، حتى يكتب لأحدهما الفوز والغلب بتمييزه بين ما هو قمين بالبقاء ، وما هو حري بالزوال ، على هدى الجدل العقلي الحر النزيه ، حتى يكشف ما غمض منها وما استغلق فهمه من حقائقها .

ورب معتبر من يقول : ان المبادئ الثابتة المقررة وخاصة ما اتصل منها بمسائل لها خطورتها ، كالآداب المسيحية ، تعبر عن الحق الكامل ، ولا حاجة بها الى جدل أو نقاش ، فاذا بشر انسان بغيرها ضل وأخطأ ، الا أن « مل » يرى أن عبارات الانجيل مبهمه غامضة ، أقرب الى أسلوب الشعر والخطابة منها الى أسلوب التشريع المحدد ،

ومن أراد أن يتخذ منه أساسا لنظام أخلاقي مكتمل ، لا يجد بدا من الرجوع للتوراة ، وانها لتحتوى حقا على نظام مفصل كامل الا أنه نظام هيجى ، وكان « الرسول بولس » يستنكف الاسرائيليات أساسا لتفسير تعاليم المسيح ، ويفترض وجود نظام أخلاقي سابق فى الآداب اليونانية والرومانية نلمح آثارها فى رسائله حتى أنه أجاز العبودية والرق ، هذا فضلا عن أن ما نسميه « الآداب المسيحية » كانت من وضع الكنيسة الكاثوليكية وليست من وضع المسيح . ثم ان الآداب المسيحية تلتزم السلبية أكثر مما تنحوا الى الإيجابية ، يراها « مل » ، رد فعل للوثنية التى جاءت المسيحية للقضاء عليها ، فكانت ناهية عن الرذائل أكثر منها داعية للفضائل ، وأثارت مخاوف الناس من الشر أكثر مما حببت اليهم الخير . فاذا أنعمت فيها النظر رأيت أنها طاعة عمياء تحض الناس على الازعان لكل سلطنة ماثلة والخضوع لكل سلطان قائم ، وان أنكرت عليهم الطاعة فيما يخالف العقيدة ، وان تضمنت تعاليم المسيح — كما يقول — كل ما يرمى الى اثباته ، ولا تناقض مع المبادئ التى يجب أن تتوافر فى أى نظام خلقى ، ولكنها لا تتضمن كل الحق الذى يقيم نظاما خلقيا كاملا ، ويقتضى الانصاف أن يكون للملحدين مثل ما يراه المؤمنون حقا لهم على الملحدين من النظر الى ديانتهم بعين الحق فينظر المؤمنون فى الجاهلهم بنفس العين . فالتاريخ شاهد عدل على أن أروع ما فى تراث الانسانية من مبادئ الأخلاق قد



بشر بها رهط عرفوا المسيحية وأنكروها ، ولم يرتضوا  
الايمان بها .

ويختتم « مل » عرضه بحجج أربع يدلل بها على أن  
صلاح الناس عقليا وفي كافة شئونهم انما يستلزم كفاية  
حرية الفكر والمناقشة هي :

أولا : ان ائتماد رأى قلة يخذل حقا ومن ينكر احتمال  
ذلك فانما يدعى العصمة .

ثانيا : اذا افترضنا لا ائتماد الرأى مخافاتة للصواب ،  
جاز افتراض أنه يتضمن بعض الحق ، وهو الواقع فعلا ،  
فان تكتمل الحقيقة اذن الا اذا قارع الرأى البسائد رأى  
مخالف .

ثالثا : فاذا كان الرأى صوابا واشتمل على كل  
الحقيقة وجب كفاية الحرية في مناقشته مناقشة جادة  
ليقع في أذهان الناس على ثقة ويقين .

رابعا : وتضعف الآراء وتبلاشى حتى تفقد تأثيرها  
على الأخلاق ، وتغدو العقيدة ألفاظا جامدة جوفاء لا تحقق  
خيرا ولا نفعا ولا تؤثر في سلوك الناس اذا ما حيل بينهم  
وبين المناقشة .

ولا يجوز الحجر على حرية المناقشة حتى وإن تجاوزت  
حدود العرف والآداب فتعين مثل هذا الحد الفاصل جد

عسير ، والانسان بطبعه يضيق بما يخالفه او يكشف  
خطاه ، والواجب أن يلتزم الناس الحق والاخلاص في  
النقاش وأن يحذروا التعرض لخصومهم في اشخاصهم  
والتهكم عليهم وخاصة اذا كانوا من الخارجين على آرائهم .  
فالرأى العام هو الحكم ، وما أحرانا أن نلتزم الحق في  
محاربة التعصب والشطط والنفاق ، وما أحرانا بالتزام  
الأمانة في مقارعة الخصم وتفنيد حججه .

## ٢ - الفردية عنصر من عناصر الحياة الطيبة :

وبعد التمهيد الذى ساقه « مل » لموضوعه ، وبعد  
أن أسهب فى الحديث عن حرية الفكر والمناقشة يعرض  
للـفـردية كعنصر من عناصر الرفاهية او الحياة الطيبة ،  
ويبدأ فى البحث عما اذا كانت مبررات حرية الفكر  
والتعبير تكفى لأن تكون مبررا لحرية التصرف او حرية  
العمل بشرط ألا تسبب ضررا للغير . وقبل أن يمضى فى  
عرض رأيه ، يؤكد هذا الشرط الأخير فيقول : « ليس  
هناك من يدعى بأن حرية العمل قرينة حرية الفكر » فالرأى  
يفقد حرمة اذا وقع منه ضرر ، فلا حرج على من يقول أن  
تاجر القمح يقتل الناس جوعا ، أو أن الملكية الخاصة ضرب  
من السرقة ، ولكن اذا كان هذا القول فى جمع من الغوغاء  
تجهه أمام متجر للغلال ، فانه مما يوقع قائله أو ناشره  
تحت طائلة العقاب ، ويوجب على الرأى العام أو القانون

منعه ، فعند هذا الحبل تنتهي حرية الفرد ، إذ لا يجوز له أن يجلب السوء للآخرين أو يكون سببا في سوء يقع عليهم ، أما إذا كان تنفيذه رأيه لا يعدو ذاته فلا ضرر من أن تطلق له حرية العمل كحرية الرأي سواء بسواء ، ما دام لا يتسبب في ضرر للآخرين . فما يصدق على حرية الرأي يصدق على حرية العمل ، ولن تستقيم الحياة ما لم تتأكد شخصية الفرد ، ولن ترقى الحضارة ويطرد التمدن ما لم يكن للفردية كيانها المستقل .

ومما يعوق حرية التصرف أن يرى السواد الأعظم من الناس ما تخافوا عليه من أوضاع اجتماعية صالحة لكل فرد ، وأكثر منه إعاقة أن يهمل الفلاسفة والمصلحون هذا الجانب من جوانب الفردية وكان الناس لم يخلقوا إلا ليقلد بعضهم بعضا تقليد القردة ، فيحولوا بين الفرد وبين الخلق والابداع ، وبين النمو والتطور ، وكان تجارب البشرية وما فيها من تنوع لا تهديهم الى ما في طرائق الحياة من تمايز ، وأن لكل فرد أن يختار لحياته ما يرضيه وما يراه متفقا مع خصاله وسجاياه مهتديا بما كان من تجارب الآخرين ، فأنها وإن لم تكن شاملة ، لكافة الخيرات أو مناسبة لظروف كل فرد ، مع أنها صالحة ، فان تقليدهم لها دليل على ما أفادوا منها ، وهي بهذا قميئة بالتقدير ، إلا أن العادات منها كانت صالحة ومناسبة ، فليس للأفئدة أن يدين بها لا شيء إلا لأنها مقررة تدين بها الجمهرة من

الناس ، فإنه في هذا يغدو أقرب الى مرتبة الحيوان ،  
ولا يميز الانسان على الحيوان غير الادراك والفطنة . وهما  
في حاجة الى التدريب والمران .

فطالما نزع الانسان الى التقليد والمحاكاة ، ولا يرى  
الرأى الا أن الغير يرويه جملة فكرة وتبلد ذهنه غاضت  
عواطفه ، فاما الذي يختار لنفسه فإنه يلجأ الى التأمل  
ويركن الى البصيرة ويستلهم لعاطفة في أناة وتبصر حتى  
يحكم ويختار فيؤمن باختياره ولا يتغلى عنه ، فاذا راقته  
بعض خبرات الغير استعان بها واهتدى بهديها على هدى  
وبصيرة دون تقليد أو محاكاة كمحاكاة القرودة ، وانما عن  
فطنة وادراك ينمو بالمران والتفكير .

وقد يسلم الناس بهذا ، وبأن الانسان حر فيما يهديه  
اليه عقله ، ولكنهم يأبون التسليم له بالانقياد الى رغباته  
وأهواء قلبه ، الا أننا يجب أن نعرف أن رغبات الانسان  
وأهواءه ، كزواجره ومعتقداته ، بجانب جوهرى من جوانب  
الانسان الكامل . وما من ضرر من هذه الأهواء الا عندما  
يختل توازنها ، ولكن الضرر لا يتأتى الا من وهن الضمائر ،  
فاذا كان الضمير حيا راضها على التعادل والتوازن فالأهواء  
والرغبات دليل العواطف الزاخرة والحيوية الجياشة وهى  
صانعة الأبطال ودافع الناس الى الخير ، فاذا وأدناها  
أو عقمنا انطلاقتها عقمنا المجتمع عن الانطلاق والتقدم .



وليس هناك ما نخشاه منها بعد سيادة القانون والنظام ، ولكن الخطر جاثم في سلطة المجتمع التي تهدد الفردية وتقضى على استقلال الشخصية وتعوق نمو الدوافع الفطرية مما يجلب الشر كل الشر .

ويعرض « مل » في هذا الصدد لنظرية « كالفن » التي توجب الطاعة التامة وتعتبر الإرادة وحرية الخيار شرا مطلقا ، فقد صاغ الله تعالى للناس حياتهم وحد لهم واجباتهم وكل خروج عليها ذنب ومعصية وما دام الانسان نزاع بطبعه الى الشر ، فلا سبيل الى خلاصه الا باستئصال تلك النزعات والقضاء عليها .

ويقول ان هذه النظرية الكالفنية قد بدأت تشرب الى افكار الناس فاعتقله البعض أن البعد من نوازع الانسان وأهوائه هو عين ما ترضاه الإرادة الالهية ، ولكن اذا كان الدين يعرفنا أن الله خالق الانسان حكيم عاقل ، فأحرى بنا أن نعرف حكمة ما غرسه في نفوسنا منها ، فننتهدها ونرعاه ، فانه - جل شأنه - ليسر ويبتهج اذا ما رأنا نقرب في تحقيق ما ركب في طباعنا من المثل العليا ، ونمضي في تقوية ما غرس في نفوسنا من قدرة على الادراك والعمل والاستمتاع . وهناك من المذاهب الأخرى غير مذهب « كالفن » ما يقول ان النزعات والمواهب والملكات لم تخلق في الانسان لا لشيء الا لتنكر وتبجحد ، فتوكيده الذات في الوثنية لا يقل جدارة أو فضلا عما يستحقه

« انكار الذات » في المسيحية ، وان كان من الخير أن تتعادل  
النزعتان ، ويتوازن الجانبان ، بما هو أدنى الكمال من  
الاسراف في الشهوات أو الامعان في التقشف .

وأكرم للانسان أن يعوق حوافزه ورغباته عن التفتح  
والانطلاق ليؤكد ذاته وينمي شخصيته بشرط ألا يجور  
على الغير فيعوق نوازعهم عن الانطلاق ويعطل فرديتهم عن  
الفتح والنمو ، مما يعوق نمو المجتمع بأفراده ، فإطلاق  
الحرية للأفراد جده عسير ما دامت طبيعة المجتمع تقوم على  
المعاصرة والاجتماع ، فالقيود التي نرضاها لحرية الفرد  
ليست مما يعوق نمو الأفراد فان الانطلاق في جانب جنائية  
على الآخرين في جانب آخر ثم ان هذا القيد اذ حد من  
ثانية الفرد نمو جانبه الاجتماعي ، فأصبح محبا للخير  
الذي يجلب المنفعة للغير ، على أن لا يؤدي ذلك الى انكار  
ذاته والاستبداد بشخصه سواء كان الواعز فيه الارادة  
الالهية أو ارادة الانسان .

وجدير بنا أن ننتفع بإطلاق الحرية بما تضيفه على  
العبادة من تفتح وانطلاق ، يكشفان عن المجهول ويرويان  
بهم آفاق الخلق والابداع فتتجدد الحياة على الأرض  
وتستقيم فلا تبلى ولا يخبث لها أوار ، فما من جديد في  
الحياة الا وهو من عمل الفرد ، وما من شيء طيب الا وهو  
وليد فكر عبقرى .

الا أن النزعة الغالية ترمى الى سيادة الطبقة الوسطى  
مهما يكن من ا كبار الناس للعبقرية والتنبؤ ، ففي الزمن  
الماضى كان الفرد قوة فى ذاته ، فاذا كان عبقرى او نابها ،  
كان قوة عظيمة ، ولكن الزمن قد تغير فتلاشت ارادة الفرد  
فى ارادة الجماعة ، وكف سلطان الجماعات قوة الأفراد  
وغدت السلطة ، اما للجماهير واما للحكومات ما دامت  
تعبى عن قوازع الجماهير وأهوائهم ، ومهما يكن من جلال  
هذا النظام وقدرته فليس الا نظاما متوسطا ، فلن تستطيع  
حكومة ديمقراطية او حكومة ارسطراطية أن ترتفع عن  
هذا المستوى فى كل ما تقوم به من أعمال ، الا بقدر  
ما تستسلم الاكثرية الحاكمة لتوجيه فرد او اقلية ممن  
هم اغزر علما وأرجح عقلا .

ولا أؤيد بذلك مبدأ « عبادة البطل » فما هو حق ،  
وكل ما نلعبه لعبقرية ما أن تقوم بالارشاد والتوجيه ،  
وأن تترك لها الحرية على المخالفة والخروج عن المألوف ،  
وليس هذا حقا للعباقرة وحدهم وانما هو حق لكل فرد  
فاذا أوتى الفرد قدرا من التمييز والخبرة كان اختياره  
أفضل ما يختار لنفسه من حيث الذوق ومن حيث الطبع .

الا أن الراى العام يعوق كل نزعة للاستقلال والتفرد ،  
ولا تختلف نظراته للأفذاذ والمتفردين عن نظراته للمبتهمين  
والمتهتكين ، فتتضاءل الهمم ، وتفيض العواطف ، وتضعف  
العزائم ، كما يلتزم العادة ويصطفىها وهى شر ما يبتلى

به التقدم والارتقاء سواء تجلى في دعوة للحرية أو دعوة  
للاصلاح وكلاهما مخالف لسلطان العادة ، فاذا استحكمت  
العادة ، وتضاءلت شخصية الفرد أصيب الأمة بالجمود  
مما يهدد الشعوب الأوروبية كما قضى من قبل على شعوب  
الشرق ، وقضى على كل دعوة للاصلاح أو للحرية .

### ٣ - حدود سلطة المجتمع على الفرد :

ويمضى « مل » بعد أن أبرز ما للمجتمع من سلطان  
على الأفراد في تقرير الحد الفاصل لتلك السلطة فيقول  
إن ما يخص الفرد وحده هو من حقوقه ، وما يخص المجتمع  
فهو حق للمجتمع .

فالفرد حين يعيش في رحاب المجتمع ويتمتع بحمايته ،  
يرى نفسه مدينا له ، ومطالباً بسلوك معين قبل أفراد ،  
فعليه - أولاً - أن يتحاشى الأضرار بمصالح الغير ،  
وعليه - ثانياً - أن يتحمل نصيبه من التضحية التي  
يتطلبها المجتمع ، كحمايته من الأذى أو دفع العدوان عنه ،  
فإن أهمل ذلك حق عليه عقاب المجتمع عن طريق القانون  
أو طريق الرأي العام ، فإن كان في عمل الفرد مضره بالغير  
لا تصل إلى الاعتداء على حق من حقوقهم المقررة كان للرأي  
العام دون القانون حق عقابه ، وفيما عدا ذلك فللفرد حريته  
كاملة غير منقوصة ، فاذا جاز لنا إرشاده وتقويمه بما للناس  
على بعضهم البعض من واجب الرعاية ، لم يجز لنا إكراهه



على شيء أو حمليه عليه عنوة وقسرا ، فما من انسان أبصر بمصلحته غير نفسه ، وإن كان عليه أن يكون بصيرا بما يتفق عليه الناس من قواعد عامة كي يكون عليما بما ينتظره منهم ، ويحظى بتقديرهم ، فلست من القائلين بأن صفات الفرد وعيوبه الذاتية مما لا يجوز أن يؤثر في رأى الناس فيه ، فانه ولا شك قمين بالتقدير اذا ما تحلى بالصفات التى تعود عليه بالخير ، فاذا كان عاطلا منها الى درجة شائنة كان حقيقيا بالاستهجان بل والتحقيق ، فقد يقترب المرء أفعالا لا تلحق بغيره أدنى مضرة ، ولكنها تحملنا على أن نصفه بالسفه أو الحق أو الانحطاط ، ومن الخير له أن نحذره منها ، وعلينا أن نتوسع فى هذا الخير ، بأكثر مما تجيزه آداب اللياقة التى تعارفنا عليها ، فاذا قلنا لانسان انه مخطىء فلا يصح أن يقال أننا نتجاوز حدود اللياقة أو أننا نتدخل فى شئون الغير ، فلك الحق فى أن تتجنبه دون أن تضطهده ، ولك الحق أن تحذر الغير منه ، أو تؤثر الغير دونه بخيرك وبرك .

وغاية ما أقوله ، وأعمل على اثباته ، هو أنه لا يجوز للمجتمع أن يتدخل فى شئون أفراده الا فيما يتجاوز ذواتهم الى ذوات الآخرين ، فالانسان حر فى كل ما يتعلق بذاته ، ولكنه ليس حرا فى أن يصيب الآخرين بضرر ، فالكذب والغش والخداع والظلم ، بل السلبية التى تؤدى الى مضرة بالغير ، مما تعرض صاحبها للتوبيخ ، ان لم تؤد الى الجزء

القانونى عندما تقع تحت طائلة القانون ، وإن كانت هناك صفات تؤلف خلقة خبيثا كالنفاق والطمع والأنانية والحسد، تسم صاحبها بالحق وتفقده الهيبة والكرامة ، ولكنها لا تجيز العقاب إلا إذا ترتب عليها إخلال بواجبات الفرد نحو غيره ، فهناك فرق كبير بين ما يستحقه الفرد لعيب ذاتي ، وبين ما يستحقه لعيب تقع مضرتة على الغير ، فإذا كنا نتجنب الشخص لعيب في ذاته ، فليس من حقنا أن ننقص حياته ونقلق راحته فحسبه ما ينال من سوء المصير ، بل إن واجبنا حياله أن نهون عليه بإرشاده إلى سبيل الخلاص لا أن نزيده في آلامه بخلاف ما إذا أصاب الغير بضرر فردا كان أو جماعة ، فإن على المجتمع بصفته حاميا لكل أفرادها أن يوقع به أشد العقاب .

ولكن من الأفعال الذاتية ما يمس الآخرين بطريق غير مباشر ، فالسفه وتبديده المال قد لا يقف ضرره على صاحبه ، بل يمتد إلى ذوى قرباه أو من يعولهم ، والاضرار بالصحة قد يؤدي إلى العجز فيصبح الفرد عالة على غيره ، فإن لم يكن هذا أو ذاك فانه قوة سيئة يمكن أن تمتد علواها إلى المجتمع .

ومثل هذه الأفعال إذا تجاوزت الذات إلى الإخلال بحقوق الغير وقعت تحت طائلة الجزاء الأدبي ، لا للسلوك ذاته ، ولكن لما يترتب عليها من أذى للآخرين ، فمن ينفق ماله في

وجه مشروع كمن ينفق ماله سفها اذا كان المال معدا للانفاق على الأبرة أو للوفاء بدين ، ومن يقترف فعلا ذميا يؤلم ذوى قرباه ، كمن يقترف فعلا غير ذميم بالمغنى المقصود ولكنه يسبب الضيق لمن يعاشرونه ، أو من يقارف فعلا ذاتيا مجضا لا يستحق العقاب ، ولكن اقترافه اياه أدى الى الاخلال بواجبه نحو الجمهور كالشرطى الذى يسكر أثناء قيامه بعمله ، حينئذ يتجاوز السلوك نطاق الجرية ، ويلج دائرة الجزاء الأدبى أو القانونى متى أصاب فردا أو جماعة بضرر .

وليس هناك ما هو أشد إثارة على التمرد والاستخفاف بقوانين المجتمع ، كالححد من حرية الأفراد وكبت نوازعهم ، فمنهم من لا يطبق التدخل فى شئونهم الذاتية فيجهر بالعصيان ، ويصبح هذا العصيان سمة على الشجاعة وعلامة على الإهمة ، كما حدث فى أيام شارل الثانى ، حين اندفع الناس الى المجون والاستهتار بعد الكبت والتشفي فى عهد « البيوريتان » ، ثم ان الجمهور كثيرا ما يسىء التصرف حين يتدخل فى شئون الأفراد لأنه ينظر الى سلوكهم من خلال مقاييسه الخاصة التى تتصل بمصالحه أو عواطفه . ومن الخطأ أن يكون شعور الغير مقياسا للحكم على سلوك الأفراد ، فقلما يعرض الجمهور لسلوك الأفراد الا عندما يتجاوز المألوف لديهم أو يشذ عنه . فنراه يمقت — مثلا — من يدين بعقيدة غير عقيدته ، فالأسبان يصمون كل من يدين بغير الكاثوليكية بالالحاد والكفر ، وسكان أوروبا الجنوبية يخرمون

زواج القسوس ولا يعدونه مخالفا للدين فحسب ، بل يعدونه فسقا وفجورا ، فماذا يكون موقف البروتستانت منهم ، وماذا لو قام الكاثوليك بفرضها على غيرهم ؟ لا ريب أنهم سيهبون للمقاومة وينهضون للمعارضة . ولا نستبعد أن يقوم البيوريثان في بلادنا نحن معشر الانجليز ، بفرض مذهبهم من التقشف والزهد على الجمهور اذا ما غدت لهم الأغلبية في البرلمان .

ويمضى « مل » في أمثله فيذكر ما لقيته طائفة « المورمون » من اضطهاد لا لسببه الا لأنها تبيع تعدد الزوجات ، فعلى قدر ما تتسامح فيه مع المسلمين والهنود والصينيين لا نطبقه بالنسبة لنا ، أو لغيرنا من المسيحيين ومع كراهيتي لفكرة تعدد الزوجات ، الا أننا يجب أن نذكر أن المرأة وهي التي يقع عليها الحيف تقبله راضية مختارة ، فقد ترى أن من الخير لها أن تكون إحدى الزوجات من أن تقضى العمر عانسا ، ثم بأي حق يمكن أن نجبر تلك الطائفة على غير ما ترضى ما داموا لا يسببون ضررا لغيرهم وارتضوا أن ينزحوا بعيدا الى حيث يقيمون في عزلة عن المجتمع الذي يستنكر عقيدتهم ؟

وينتهى « مل » من هذا الفصل - كما ينتهى في الواقع من بحثه عن الحرية - فيتحدث عن الردة التي يمكن أن تصيب الحضارة ويقول أن الحضارة اذا لم تجد من يدافع



عنها فخير لها أن تنوى حتى يجهز عليها القادرون من الهمج،  
لتبعث على أيديهم من جديد كما كان مصير الحضارة  
الرومانية .

ويختتم « مل » بحثه بما دعاه « تطبيقات » فيقرر  
حقيقتين هما خلاصة بحثه عن الحرية : أولاها أن الفرد حر  
فيما يفعل ، وليس للمجتمع أن يفرض عليه أية مسئولية  
فيما يتعلق بذاته منها ، الا أن ينصح ويرشد ويوجه .  
وثانيتهما : أن الفرد لا يسأل أمام المجتمع الا اذا هست  
أفعاله الغير ونالتهم بضرر ، وللمجتمع حينئذ أن يوقع بالفرد  
من العقاب الأدبي أو القانوني ما يراه كفيلا بحماية مصالحه .

وحتى لا يترك ظلا من الشك حول الحدود التي يراها  
لإقامة المسئولية يعود الى مناقشة تطبيقاتها في بعض الحالات  
فيرى أن بعض الأعمال الفردية قد تسبب ألما أو خسارة  
للغير أو تحرمه نوعا من المنفعة ، وهي وان كانت في الغالب  
نتيجة نظام اجتماعي فاسد ، الا أنها أنفع للفرد وأنفع  
للمجموع ، فحيث يفوز الانسان بالسبق وينجح على غيره  
ينفع نفسه وينفع المجموع وان سبب فوزه ألما أو خسارة  
لمنافسيه ، وهو فعل مشروع ما لم يكن الغش والخديعة أو  
الأكراه وسيلة للنجاح .

ولا يرى « مل » في القيود التي تفرض على التجارة  
والصناعة ما يتعارض مع الحرية الشخصية ما دامت قاصرة

على ما يمس المجموع ، فاذا عدتها كانت خطأ لا يجوز اغفاله ،  
فمراقبة الغش وفرض شروط صحية على المصانع وتحريم  
بيع السموم ، ومنع تصدير الأفيون الى الصين مما يحمى  
مصالح المشتري لا تعد اعتداء على حرية البائع ولا تتعارض  
مع مبدأ حرية التجارة أو الحرية الشخصية ، كما لا يعد  
منع ارتكاب الجرائم اعتداء على حرية من ينتويها ، أو وضع  
بطاقة على قوارير السموم قيда على الحرية .

ويهدينا حق المجتمع في درء الجرائم بالتدابير الواقية  
الى الحدود الفاصلة لسلطة المجتمع على الأفعال الذاتية ،  
فالسكير حر في معاقرة الخمر ، ولكنه يجب أن يقع تحت  
طائلة العقاب اذا ارتكب جريمة تحت تأثير الخمر ، فيوضع  
أولا تحت رقابة خاصة ، فاذا عاد وجب تأديبه وعقابه .

فالأفعال التي يقع ضررها على فاعلها ولا تتعداه ، لا تقع  
في حدود المسؤولية أو العقاب ، فاذا تجاوزه الى الغير جاز  
تحريمها كالجرائم المخلة بالحياة اذا وقعت قهرا .

ويستطرد « مل » في هذه التطبيقات فيعرض لإباحة  
القمار وتحريمه وفرض الضرائب على الخمر للحد من  
انتشارها وغير ذلك بما يراه متفقا مع المبادئ التي رسمها  
للحرية ، كما يعرض لطبيعة العقود والاتفاقات التي تقع بين  
الأفراد بوصفهم أفرادا مستقلين أو أفرادا في مجتمع ولحق  
الحكومة في فرض التعليم الإلزامي ، وعقد الامتحانات العامة .

وفمنح الدرجات العلمية ولدى ولايتها على الأفراد فيما يتعلق بمصالحهم الشخصية والاجتماعية ، ويقرر أن الاعتراض على التدخل الحكومى حيث لا يتضمن التدخل اعتداء على الحرية يكون على ثلاثة أوجه :

أولا : حيث يقوم الأفراد بالعمل بصورة أكثر اتقانا مما تقوم به الحكومة .

ثانيا : حيث يكون العمل أدعى لتربية الأفراد وان كان قيام الحكومة به أجدى وأحسن مما لو قام به الأفراد .

ثالثا : ما يترتب على التدخل الحكومى من اتساع سلطتها بلا موجب ، حيث يتحول القادرون والطامحون الى أذئاب لموظفى الحكومة ، وحيث تصبح سيطرة الحكومة على الأعمال التى تسيروها الهيئات الأهلية قيда على الحرية . ويشتد هذا القيد كلما علت درجة الآلة الحكومية من الاتقان ، فيحول الجهاز الحكومى الى يروقراطية مهيمنة مما يتعذر معه الاصلاح . وتنحدر معه الدولة الى الانحطاط ، مما ينبغى معه توزيع السلطة على أوسع نطاق يتفق مع حسن الادارة ومرونة العمل .

ويستحسن « مل » نظام الادارة المحلية ويقترح توزيع السلطة على أكبر عدد من الموظفين المنتخبين محليا ، وقيام مكتب للمراقبة تابع للحكومة المركزية يعاون الادارة المحلية بجمع المعلومات وتعميم التجارب الناجحة فى المناطق

الأخرى ، ويكون له حرية العمل على ألا تتجاوز سلطة الزام الموظفين المحليين بصيانة القوانين التي تضعها الهيئـة التشريعية ولا يترك للإدارة المركزية غير الإشراف على تنفيذها فإذا لم تنفذ كان لها أن تلجأ إلى الهيئات القضائية للفصل في أوجه الخلاف أو لعرض الأمر على الناخبين .

وتعميم هذا النوع من مكاتب الاستعلام والتوجيه في كل الإدارات كفيل باستقامة الأمور وتحقيق المنفعة بعيداً عن المغالاة والإسراف . فلا غبار على عمل يفسح الحرية للأفراد وينمي إرادتهم . وإنما يبدأ الشر حين يصبح العمل معوقاً للحرية قاتلاً للهمة ، فالأمم بأبنائها وقيمة الدولة بقيمة أفرادها .

وهكذا ينتهي « مل » بتقرير الحرية المشروعة للفرد في إطار المجتمع الذي يعيش فيه ، وحاول أن يقيم نوعاً من التوازن بين الفردية والجماعية وخرج على مذهب أستاذه بنتام في طبيعة المنفعة فقد فضل بنتام منفعة الفرد على منفعة المجتمع بينما فضل « مل » منفعة المجتمع على ألا تطغى على حرية الفرد ، وجعل يضرب لذلك أمثلة عديدة ويسهب ويطيل في شرح نظريته حتى يؤكد لها للناس ، وكأنه يخشى أن يضلوا حقيقتها إذا لم يتحوط لكل شك في مدلولها .

وقد سادت النزعة الفردية في القرن التاسع عشر حتى أخذت الجماعية تزحمها ببزوغ النظرية الاشتراكية التي



ترك آثارها واضحة في تفكير « مل » حين حاول أن يقيم نوعا من التوازن بينهما .

ولقيت نظرية « مل » في الحرية والمنفعة أرضا طيبة في مصر في مطلع هذا القرن حين أخذ لطفى السيد يشر بها ويدعو اليها على صفحات الجريدة ، ويبدع لها مسمى جديدا على العربية هو «مذهب الحرين» ، واستهوت النظرية كثيرا من المثقفين فقام الأستاذ طه السباعي في شبابه المبكر عام ١٩٢٢ بترجمة كتاب « مل » عن الحرية ، وأعاد طبعه عام ١٩٤٣ وكنا نود أن يبدل ما هجر من ألفاظ وكلمات بمترادفات كلفظ « أميري » ، وإن كنا ندين له بفضل التعريف بمعنى بقى غامضا في الشرق الى عهد قريب ونعترف له بالدقة وجزالة الأسلوب وأمانة الترجمة .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٤٨٨٩/١٩٩٥

---

ISBN — 977 — 01 — 4397 — 9

# مكتبات الأسرة



بسعر رمزي

خمسة وعشرون قرشا

بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٥

stx.  
3.5  
62



0534695

مط

الهيئة المص

للكتاب